

<36611236560011

Herder's Werke.

Nach den besten Quellen revidirte Ausgabe.

Achtzehnter Theil.

Gott. — Metakritik. — Kalligone.

Herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von

Heinrich Düntzer.

Berlin.
Gustav Hempel.

Inhalt.

Vorbemerkung des Herausgebers.

In diesem letzten Bande der aus Herder's reiferen Jahren stammenden Schriften geben wir die drei größern philosophischen Werke, in welchen er seine Ansichten über Gott und Welt, die menschliche Vernunft und Urtheilskraft niedergelegt hat, indem er im erstern von Spinoza's als Atheismus verleumdeter Lehre ausging, in den beiden andern Kant's berühmte „Kritiken", die er als verderbliche, den gesunden Menschensinn verwirrende Irrlehren betrachten zu müssen glaubte, mit aller Schärfe bekämpfte.

Die Gespräche über Gott erschienen erst im Frühjahr 1787, aber die in ihnen ausgeführte Ansicht über Spinoza und das Verhältniß Gottes zur Welt hatte sich schon in des Jünglings Seele gebildet und befestigt. Freilich stand Herder in Riga noch auf der Seite der Gegner des fast allgemein als Atheist verketzerten einfach großen und rein edeln Mannes, wie wir aus seiner Aeußerung in einem Entwurf zur Untersuchung, daß und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei, ersehen: „Spinoza (und Cartesius) ward der Philosoph eines Gewebes unglücklicher Hypothesen, Leibniz dichtete glücklicher, und Wolff, der große Sprecher seines Erfinders, gab ihr die mathematische Schlachtordnung und Loosungswörter"; [1]) aber je weiter sich sein Gesichtskreis öffnete, je freier sich seine Ansichten gestalteten, und je vorurtheilsfreier er sich mit Spinoza selbst befaßte, um so lebhafter drängte sich ihm der Gedanke auf, wie sehr man dem Schöpfer der Ethik Unrecht ge-

[1]) Herder's Lebensbild, I. 3 a. S. 209.

than, dessen harte, größtentheils aus Descartes herübergenommene Ausdrücke ihn einem dem Kern seiner Lehre schnurstracks zuwiderlaufenden Verdacht ausgesetzt hätten. Schon 1775 oder 1776 faßte er den Plan zu einer „Parallele der Dreimänner Spinoza, Shaftesbury und Leibniz", in welcher er das Wesen ihrer Naturphilosophie vergleichend darzustellen gedachte.[1]) Eine Schrift „Zur Philosophie", die den zweiten Theil des Buches „Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1774) bilden sollte,[2]) kam nicht zu Stande. Spinoza's Einfluß zeigt die 1778 erschienene Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden". Erst der Sommer 1782 brachte ihn auf seinen alten Plan zurück; damals las er zu diesem Zwecke Spinoza und Shaftesbury von Neuem durch; aber die bald eintretende gewaltige Hitze machte ihn zu jeder anhaltenden Arbeit unfähig, und so kam er auch diesmal nicht zur Ausführung. Eine besondere Veranlassung, sich wieder näher mit Spinoza zu beschäftigen, gab ihm Jacobi, der ihm am 22. November 1783 seinen Brief an Mendelssohn in Betreff des mit Lessing über Spinoza gehaltenen Gespräches nebst einem Briefe Mendelssohn's mittheilte, worüber er ihm seine Meinung sagen oder seine Gedanken bei einzelnen ihm auffallenden Stellen an den Rand schreiben möge. Herder nahm den Spinoza von Neuem vor und unterhielt sich Abends mit Goethe über seine, Lessing's und Jacobi's Ansicht. „Wir haben uns mit Dir und Lessing unterhalten", schreibt Goethe den 30. December an Jacobi. „Herder wird Dir geschrieben haben. Er ist diesen Sachen auf dem Grunde. Wir haben jetzt gute Abende zusammen." Doch war Herder von der Fortsetzung seiner Ideen so angespannt, dabei von der Witterung so stark angegriffen, daß er erst am nächsten 6. Februar Jacobi erwidern konnte. „Seitdem ich in der Philosophie geträumt habe," äußerte er, „bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessing'schen [von Jacobi berichteten] Satzes inne

---

[1]) Daß er sich mit dieser Parallele „seit sieben Jahren und länger" trage, schreibt er im Februar 1784 an Jacobi; „zehn oder zwölf Jahre" nennt er in der Vorrede zu seinem Gott vom 26. April 1787. Vgl. unten S. 11.

[2]) Aus Herder's Nachlaß, II. S. 110.

worden, daß eigentlich nur die Spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei. Nicht, als ob ich ihr völlig beipflichtete; denn auch Spinoza hat in Alledem, wie mich dünkt, unentwickelte Begriffe, wo Descartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen; denn die Samenkörner davon liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinah reiner,[1]) nur ist er der Erste, der das Herz hatte, es nach unsrer Weise in ein System zu combiniren, und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch er's bei Juden, Christen und Heiden decreditirte. Mendelssohn hat, dünkt mich, Recht, daß Bayle Spinoza's System mißverstanden; wenigstens hat er ihm durch die plumpen Gleichnisse, mit denen er's ausgeziert hat, viel Schaden gethan.[2]) Und so bin ich der Meinung, daß seit Spinoza's Tode Niemand dem System des Ἓν καὶ πᾶν Gerechtigkeit verschafft hat, auch Mendelssohn nicht in den Gesprächen über Spinoza."[3]) Lessing's von Jacobi angeführte Idee von der Contraction Gottes im Individuum einer Erscheinung begreife er noch nicht, weshalb er Genaueres davon wissen möchte. Das πρῶτον ψεῦδος in Jacobi's und aller Anti-Spinozisten System liege in der Annahme, „Gott, als das große ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, sei ein 0, ein abstracter Begriff", da er vielmehr nach Spinoza das allerreellste, thätigste Eins, das allein zu sich spreche: „Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde". Er beginne mit dem ewigen Satze: „Quidquid est, illud est"; den Begriff dieses Satzes habe er so fruchtbar entwickelt und ihn mit Recht über alle Vorstellungs- und Denkarten einzelner Erscheinungen und über eingeschränkte Arten der Existenz im Raum erhoben. Gegen die Behauptung eines außer der Welt existirenden Gottes bemerkt Herder: „Existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall

[1]) Vgl. unten S. 138. [2]) Vgl. unten S. 13 f.
[3]) Morgenstunden, XII. XIII.

ungemessen, ganz und untheilbar (denn die ganze Welt ist nur eine Erscheinung seiner Größe für uns erscheinende Gestalten), so existirt er nirgend. Außer der Welt ist kein Raum, der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraction einer Erscheinung." Ehe noch Jacobi Herder antwortete, schrieb er an Goethe: „Herder's Philosophie scheint mit der von Wachter im Elucidario cabbalistico[1]) viel Aehnliches zu haben, welches ich immer vermuthet hatte und dennoch wieder nicht begriff; denn ich weiß nichts Trüberes als dies System. Ein dahin gerichtetes Urtheil über Herder's Urkunde, welches Lessing von ungefähr zu sehen bekam,[2]) ist ein Hauptanlaß seiner nähern Verbindung mit mir gewesen. Lessing's Ἓν καὶ πᾶν war consequenter. Herder wäre diesen Sachen auf dem Grunde, schriebst Du mir im Januar.[3]) Diesen Sachen auf dem Grunde, wer kann das sein? Etwa der Freimaurer ausgenommen!" Erst am 30. Juni wandte sich Jacobi an Herder selbst. Das Gesetz der Lessingischen Expansion und Contraction Gottes sei asiatischen Ursprungs, meinte er. „Läßt Gott seinen Othem ausgehn, so werden die Dinge; zieht er ihn zurück, so vergehen sie. — Auch der Gedanke von einer wechselweise einschlummernden und wiedererwachenden Gottheit findet sich bei den ältesten Morgenländern. Diese Vorstellungen insgesammt gehen aus dem Begriff des Ἓν καὶ πᾶν, eines sich ewig verwandelnden Unwandelbaren, nothwendig hervor; also wer auf diesen Begriff seine Religion baut, dem wird solche Gottheit, heute noch dem Europäer wie vor Jahrtausenden dem Asiaten." Ueber mehrere Punkte wolle er sich in einem Anhange zu seinem Briefe an Mendelssohn öffentlich erklären. Herder scheine Spinoza erklären zu wollen, ungefähr wie Wachter und sonst mancher wohlwollende Philosoph und Christ. Unterscheide man den Spinozismus von der Lehre des Spinoza, so möge sich daraus eine nicht atheistische Philoso-

[1]) Vgl. unten S. 96, Anmerk. **.

[2]) Vgl. Zöppritz, „Aus Jacobi's Nachlaß", I. 106.

[3]) Er hatte gemeint, Spinoza's Ansicht werde von Herder genau erkannt und gewürdigt. Vgl. oben S. VI.

phie ergeben, die man dann aber erst zu erwarten habe. Mit Spinoza's Ethik hingegen sei der Glaube an eine Vorsehung, an einen Plan der Welt, an einen Gott, der für sich selbst ein eigenes Dasein habe, der sich seiner in sich selbst, nicht blos in der Creatur bewußt und, ganz an sie dahingegeben, οὐδὲν καὶ πᾶν sei, nicht zu reimen.

In der zweiten Hälfte des September besuchte Jacobi Weimar, wo er seinen Bund mit Goethe erneuerte und sich freundlichst zu Herder hingezogen fühlte. Auch auf Spinoza kam die Rede, ohne daß man sich darüber verständigen konnte. Herder versprach ihm, mit „seinem ächten Spinozismus" bald hervorzurücken. Er that dies im Briefe vom 20. December. „Ich fürchte, Bester, nicht ich, sondern Du irrest Dich an dem, was Spinoza will", schrieb er. „Ich habe ihn, nachdem Du weg warst, zwar nicht ganz, aber hie und da von Neuem gelesen, und mein erster Eindruck von ihm ist aufs Neue bestätigt. Seine einzige Substanz ist das ens realissimum, in dem sich Alles, was Wahrheit, inniges Leben und Dasein ist, intus und radicaliter vereinigt, ja, durch welches es nur gedacht werden kann, und es werden in allen Erscheinungen einzelner Dinge, als Modificationen des höchsten, unendlich innigen Daseins, diese Attribute nur denkbar, sofern jene seiner Natur sind und der einzig Daseiende bleibend in ihnen wohnet. Mache mir also nicht das Wesen zum abstracten Begriff, das nur allein da ist, durch welches ich nur sofern bin, als ich ein kleiner Zweig auf dieser ewigen und unendlichen Wurzel vom Baum des Lebens grüne. Gott ist freilich außer Dir und wirkt zu, in und durch alle Geschöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlest und schmeckest, und er sich selbst auch in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organen genießet. Du willst Gott in Menschengestalt als einen Freund, der an Dich denket. Bedenke, daß er alsdann auch menschlich, d. i. eingeschränkt, an Dich denken muß, und wenn er parteiisch für Dich ist,

es gegen Andere sein wird. Sage also, warum ist er Dir in einer Menschengestalt nöthig? Er spricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am Meisten durch das Organ der Organe, das Herz der geistigen Schöpfung, seinen Eingebornen. Aber auch durch ihn nur als Organ, sofern er wie wir sterblicher Mensch war, und auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt Du selbst Mensch Gottes, d. h. es muß etwas in Dir sein, das seiner Natur theilhaftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach Deinem innersten Selbst, und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigsten, ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir. Dies ist die Lehre Christus' und Moses', aller Apostel, Weisen und Propheten, nur nach verschiedenen Zeiten und dem Maß der Tiefe von der Erkenntniß und Genußkraft eines Jeden anders gesagt. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mittheilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muß er über alle Denkkraft und die Bewegungen aller einzelnen Wesen in Dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller einzelnen Vorstellungsweisen und der innigste Genuß aller Genußarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt finden. Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, Alles in Eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus und nicht Spinoza. Nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehovah. Siehe, da bist Du abermals ein Ketzer, und das ist, was ich wollte. Ich höre sogleich auf und sage: Quod erat demonstrandum — oder vielmehr, Lieber, ich wünsche, daß Du seine Ethik noch einmal in diesem Sinne durchlesest. Stoße Dich nicht an die Cartesische Einkleidung, die ja immer nur Wort ist, sondern denke, was er auch in einer anstößigen Redart will. Wenn er z. E. will, daß Gott über alle einzelne Vorstellungsarten, Gedanken, Neigungen, Willensbewegungen u. s. w. erhaben sei, ist dies nicht die nothwendigste, höchste Wahrheit? Wiewol er sie alle hat, in einzelnen Geschöpfen, als seinen Modificationen, sonst könnte er sie ja nicht so innig verstehen, lieben und sie durch-

wirken, wie er's jetzt thut und dennoch in sich, als in dem Eins aller Ewigkeiten, Kräfte und Räume, die seligste Ruhe genießet. Ich muß Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich; könnte ich nur meinen innersten Sinn aufschließen, sie ganz und unverrückt zu genießen! Ich wünsche Dir ein Gleiches; denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungsarten und Systeme vereinigt. Goethe hat, seit Du weg bist, den Spinoza gelesen; und es ist mir ein großer Probirstein, daß er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. Du mußt auch zu uns herüber."

Als Jacobi am 24. April 1785 den Entwurf seiner Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza" an Herder und Goethe sandte, hielten Beide längere Zeit mit ihren Antworten zurück. Herder machte in einer Beilage mehrere sachliche Einwendungen, von denen wir die hauptsächlichsten geben. Spinoza habe keinen Begriff vom Werden, Nichtgewordensein, Entstehen und Nichtentstandensein; sein ganzes System sei so gebaut, daß man dieser dunkeln Worte entbehre. Sein bei ihm das Erste und Letzte. Auch das Wandelbare, Endliche, Zeitliche seien bei ihm nicht erste Begriffe, sondern, wie auch bei ihm, außer ihm sein, nur Begriffe a posteriori. „Der reelle Grund alles Denkens ist in Gott und ihm auf die höchste Weise eigen; nur keine Vorstellungsweise irgend eines Individuum. — Alle Vorstellungsarten aller Dinge sind Schatten gegen die Urkraft des Denkens in Gott, so daß funditus und radicaliter er allein denket. — Vermummt hat Spinoza nichts; wo seine Ausdrücke uns unpassend sind, entspringen sie von der ihm zu nahen, damals gewöhnlichen Cartesischen Sprache. — „Die einzelnen veränderlichen Dinge sind modi." Das kann Spinoza so trocken nicht gesagt haben; modi Gottes, d. i. des unendlichen Seins, sind sie, als Ausdehnung betrachtet. Hier ist sein System brüchig, da Cartes Ausdehnung und Körper für Eins nahm; aber man muß ihn geben, wie er ist. Nach dem, was folgt, wären die körperlichen Dinge modi modorum; sie sind aber modi des ihnen innewohnenden unendlichen Attributs selbst. Aus Bewegung und Ruhe wird kein

Körper; sie können also auch nicht seine wesentliche Form sein und sein erstes a priori. Daß der naturae naturatae ein unendlicher Wille zukommt, läßt sich zwar erklären; ich zweifle aber, ob es Spinoza sage." Im Wesentlichen fand Herder Spinoza's System richtig von Jacobi dargestellt. Wenige Tage darauf schrieb Goethe an den Pempelforter Freund: „Darüber sind wir (Herder und ich) einig und waren es beim ersten Anblicke, daß die Idee, die Du von der Lehre des Spinoza giebst, derjenigen, die wir davon gefaßt haben, um Vieles näher rückt, als wir nach Deinen mündlichen Aeußerungen erwarten konnten, und ich glaube, wir würden im Gespräch völlig zusammenkommen. Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles Uebrige ruht, woraus alles Uebrige fließt. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott, und wenn ihn Andre deswegen Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum und christianissimum nennen und preisen. — Vergieb mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung Niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen. Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte; meine Vorstellungs- und Lebensart erlauben's nicht. Aber wenn ich hineinsehe, glaub' ich ihn zu verstehen, d. h. er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handelsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen. Deswegen wird es mir schwer, was Du von ihm sagst, mit ihm selbst zu vergleichen. Sprache und Gedanke sind bei ihm so innig verbunden, daß es mir wenigstens scheint, als sage man ganz was Anders, wenn man nicht seine eigensten Worte braucht."

Im September sandte Jacobi seine mittlerweile gedruckten Briefe an Mendelssohn „Ueber die Lehre des Spinoza"

den Weimarer Freunden. „Dein Brief und Buch hat mich sehr gefreut", erwidert Herder am 16. „Das Letzte hat eine gute Einheit gewonnen, und bei dem Ausgange, was ich im Manuscript noch nicht gelesen hatte, hat Dein Genius wie ein wohlthuender, guter Geist um mich geschwebt. Das Aergerniß des Spinozismus ist jetzt gegeben; laß sehen, wie Mendelssohn ihm steuert. Du bist bei dem Allen ein wahrer orthodoxer Christ; denn Du hast einen extramundanen Gott, comme il faut, und hast Deine Seele errettet. Auch hast Du mit Deinen Axiomen: „Spinozismus ist Atheismus" ꝛc. einen Pfahl vorgeschlagen, den umrennen mag, wer will; ich mische mich vor der Hand nicht drein und bleibe mit meinem Spinoza, Shaftesbury und Leibniz zu Hause." Sein Versprechen, ihm später mehr über das Buch zu sagen, erfüllte er nicht. Unter Denjenigen, die auf Jacobi wegen dieser Briefe zürnten, befand sich auch Mendelssohn's, Jacobi's und Herder's Freund, der leicht erregbare Gleim, der am 10. November an Herder schrieb: „Mit Jacobi's Geschreibsel über den Spinozismus kann mein Herder nicht zufrieden sein; der gute Mann hat unsern Lessing nicht gekannt. Mich ärgert's nur, daß Göze — sich freuen wird." Der schon kränkliche Mendelssohn starb bald nach Vollendung seiner kleinen gegen Jacobi mit ganz unwahren Behauptungen zu Felde ziehenden Schrift: „An die Freunde Lessing's",[1]) wodurch dessen Freunde, die dem armen Jacobi dessen Tod Schuld gaben, zu bitterster Wuth gereizt wurden. „Du wirst's schon wissen, daß Mendelssohn todt ist", schrieb Herder den 15. Januar 1786 an Jacobi; „alle Fehd' hat nun ein Ende. Er ist den 4. am Schlage gestorben, und ich wollte, daß sein Aufsatz [gegen Jacobi] nicht möge vollendet sein. Mit Todten zu streiten, ist immer unangenehm; die Göttin hat ihn weggerückt, und wahrscheinlich weiß er, doch wahrscheinlich weiß er's auch jetzt noch nicht, woran er ist. Mich hat sein Tod frappirt, und doppelt frappirt, weil ich seit einigen Wochen mit lauter Todes-

[1]) Vgl. Schöll, „Briefe und Aufsätze von Goethe", S. 204 ff.

monumenten lebe. Ach, wir armen Schatten auf Erden! und wohin versteigt sich die Philosophie unserer Träume?" Gegen Gleim äußerte er am 17. Februar: „Ueber Spinoza geben Sie Sich zufrieden. Mendelssohn hat sein Testament gut gemacht, und aus Lessing's Aeußerungen auch in diesem Gespräche, das Jacobi nur aus Drang der Noth, wie es ihm wenigstens dünkte, publicirt hat, kann nichts als Gutes folgen. Gegen Jacobi sagen Sie, was Sie wollen, aber gegen Spinoza sagen Sie mir nichts. Ich bin ein Spinozist trotz Lessing und habe mich kindisch gefreut, meinen Bruder im Geist so unvermuthet hier zu finden. O, daß ich bei Ihnen gewesen wäre, da er Sie zum letzten Mal besuchte und er alle die [von Jacobi berichteten] Blasphemien sprach! Gott hab' ihn selig, den guten braven Theologen; wenn ich Gelegenheit wüßte, sendete ich ihm den philosophischen und theologischen Doctorhut nach." Jacobi's Vertheidigung „Wider Mendelssohn's Beschuldigungen", in welcher er die ihm gemachten sittlichen Vorwürfe auf die Gegner mit entschiedenem Rechte zurückschleuderte und sich als edeln Freund und gründlichen Kenner Lessing's bewährte, fand auch Herder „brav", wie wenig ihm auch solche persönlichen Kämpfe behagten. „Du mußtest diese Bogen schreiben, das seh' und erwartete ich", äußerte Goethe, dem das „Jüdische neueste Testament" so klein und armselig vorgekommen, daß er es nicht hatte auslesen können; „nur hätte ich gewünscht, die species facti wäre simpler vorgetragen; alles Leidenschaftliche dabei kann ich nicht billigen, und die vielen Um- und Anhänge thun auch nicht gut, wenn man kämpft." Jacobi war unterdessen durch eine Zuträgerei gegen Herder verstimmt worden, was Diesen zu der Aeußerung veranlaßte: „Wer hat Dir gesagt, daß ich mit Dir nichts zu thun haben wolle? Wenn es Reichardt gewesen ist,[1]) wie ich vermuthe, so ist es eine elende Klatscherei, die zwar seiner würdig sein kann, der sich allenthalben gerne einmenget, aber nicht Deiner, daß Du sie glaubst. Er zwang mich nach langem Weigern,

[1]) Der Berliner Kapellmeister, der auf der Reise nach London im Herbst 1785 in Weimar verweilte.

ihm meine Gedanken über den ganzen Streit zu sagen, und daß er diese Gedanken sehr wohl gefaßt haben muß, sah ich daher, daß er am vorletzten Abend als ein treuer Nachbeter einer gewissen Philosophie sich rund erklärte, daß er ohne christliche Religion, d. i. anders als auf das Wort Christus, keinen Begriff von Gott habe. Metaphysische Resonanzboden von dieser Art muß man nicht zu Interpreten fremder Gesinnungen brauchen, wie gut sie es auch sonst meinen mögen. Was ich denke, hab' ich Dir selbst gesagt; mein Wort ist Ja und Nein."

Nachdem Herder am Anfange des Jahres 1787 den dritten Theil seiner Ideen vollendet hatte, fühlte er sich gedrungen, seine philosophische Ansicht vom Wesen der Gottheit in freien Gesprächen darzustellen, welche nur ihren Ausgangspunkt von dem noch immer als Atheist verschrieenen Spinoza nehmen sollten. Wahrscheinlich benutzte er dazu frühere Aufzeichnungen, die er, wie es scheint, einmal Knebel mitgetheilt hatte.[1]) Rosenkranz thut Herder sehr Unrecht mit der Behauptung,[2]) Herder sei durch den Aerger gegen Kant, auf den er freilich ein paarmal in diesen Gesprächen trifft, veranlaßt worden, sich auf den durch Jacobi wieder aufgeweckten Spinoza zu werfen und die Gespräche unter dem verblüffenden Titel Gott zu schreiben. Schon Ende Februar 1787 muß ein großer Theil der Gespräche vollendet gewesen sein, da Knebel am 2. März auf einen „erst" am vorigen Tag erhaltenen Brief Herder's erwidert:[3]) „Machen Sie mich bald so glücklich, mir von Ihrer Erscheinung des Spinoza etwas mitzutheilen." Bald darauf erhielt er die vollendete Handschrift, die er am 18. mit eingehenden Bemerkungen zurücksandte. Herder's Zweifel, ob die Schrift das Imprimatur erhalten werde, fand er unbegründet, da das Ganze so vortrefflich abgerundet sei, daß aus den vorgetragenen

[1]) Darauf beziehen wir den undatirten Brief Knebel's an Herder. „Von und an Herder", III. 24. Wir haben ihn in den März 1786 gesetzt; man könnte aber auch an den März oder April 1785 denken; in beiden Monaten befand sich Goethe in Jena, wie es bei Abfassung des Briefes der Fall war.

[2]) „Geschichte der Kantischen Philosophie", S. 374. Damals (1840) lagen freilich die Quellen zur Geschichte der Herder'schen Schriften noch nicht vollständig vor.

[3]) Er war erst vor einigen Tagen von Weimar nach Jena gegangen und wußte, daß Herder eben an einer Schrift über Spinoza arbeitete.

Meinungen und der Lehre des Spinoza insonderheit nichts Verderbliches hergeleitet werden könne. Wegen des Gleichnisses vom großen Himmelshund im Verhältniß zum irdischen (vgl. unten S. 59) bemerkte Knebel, es sei ihm nicht lieb, daß er dieses so verwerfe, was demnach früher entschiedener geschehen sein muß. „Es hat freilich beim ersten Ansehen etwas Plattes," meinte er, „aber dies Platte gehört zur ungeheuer großen Vorstellung. Richtigkeit der Proportion konnte hier nicht mehr stattfinden; es mußte also ein Gleichniß gesucht werden, das nur in der Vorstellung einige Aehnlichkeit hat. Kein glücklicheres ließe sich ausfindig machen, um anzudeuten, wie man von einem Wesen sich eine Vorstellung machen könne, von dem doch keine Vorstellung zu machen ist. Nur die Kleinheit und Kurzsichtigkeit des Menschen macht, daß dies ein Hund wird. Uebrigens wollte Spinoza wol noch durch dies Gleichniß auf die wesentliche Vollkommenheit Gottes in allen seinen Theilen deuten. Unsere beste theologische Praxis ist also auch wol immer, diesem himmlischen Gestirne Namen und Gestalt zu geben." Herder's Unwille über die erbaulichen Bücher, Physiko-Theologien ꝛc. (S. 63 ff.) habe ihm wohlgethan. „Ich weiß nicht," schreibt er weiter, „Lessing's Begriffe scheinen mir was Unstätes zu haben. Freilich sind sie nur aus einem Discurse, und er ist erst später hinter die Wahrheit gekommen; den langen Umweg mag ihm die Literatur, die den Nutzen davon erhalten, belohnen. Ich glaube, daß auch Jacobi mit Ihnen zufrieden sein kann; wenigstens haben Sie ihm durch den Wald Licht gehauen, worinnen er herumirrt." Auf seine Demonstration (S. 92 ff.) könne er nicht eingehen, doch habe sie ihm viel Scheinbares und komme seinem Gefühle am Nächsten. Vernunft, beim Menschen Auseinandersetzen des Guten und Bösen, des Wahren und Falschen, könne er sich bei Gott nicht denken; einer blos erkennenden Vernunft fehle das Denkbare der Verbindung, das aus der entgegengesetzten Unvernunft entstehe, wie ein Gemälde aus Licht und Schatten. Neu war ihm die Zernichtung des Begriffs der Weltseele (S. 98 ff.), an dem er lange geklebt habe; er könne

nicht stattfinden, und die Vergleichung mit der menschlichen Seele habe keinen Grund, da diese Gradation bis zur Empfänglichkeit einer solchen Seele nicht wohl denkbar sei, auch keinen scheinbaren Grund in der Natur habe. „Ich halte mich in Ihrem fünften Gespräche zu Theano und thue gleiches Bekenntniß mit ihr, ob ich gleich ohne Zweifel noch weit unter ihr bin. Deus in nobis [1]) ist gar gut gesagt und mir statt aller Beweise: Jedem ein anderer, nach seiner Art und Weise, Jedem nach seiner Art erkennbar, führend, strafend, belohnend. Darf ich sagen, daß ich im Lesen gewünscht hätte, daß die Unterredung zuweilen einen noch etwas stillern Gang möchte genommen haben? Doch vielleicht brächte dies dem Endzweck des Ganzen Schaden." [2])

Die Vorrede ist vom 23. April. Als Herder am Anfange des nächsten Monats Jacobi's „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Glauben" erhielt, schrieb er Diesem: „Ob ich was mit Dir zu thun haben wolle, wirst Du in einem Büchelchen sehen, das ich jeden Tag erwarte. Es hat sich verspätet, weil die Presse, die es drucken sollte, ungeheuer besetzt war und dies warten mußte; sonst hätte es Deins wahrscheinlich unterwegs begegnet." Am 25. sandte er das Schriftchen an Gleim. Der kurze Brief, mit welchem er es Jacobi schickte, fehlt. Letzterer ließ Brief und Sendung unerwidert.

Als Schiller einige Monate später nach Weimar kam, unterhielt er sich mit Herder über seinen Gott, in welchem ihm der Anfang gefiel, aber der metaphysische Schluß nicht recht klar war. Sein philosophisch gebildeterer Freund Körner sprach sich im Briefe vom 19. August sehr anerkennend über Herder aus, nur vermißte er in der vorgetragenen Ansicht die Entwickelung der Individualität.

Goethe empfing „das Büchlein voll würdiger Gottesgedanken" gerade an seinem Geburtstage zu Rom. „Es war mir tröstlich und erquicklich," schrieb er dem Freunde, „sie in diesem Babel,

[1]) Dieses muß früher wol S. 124 gestanden haben.

[2]) Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Knebel enthält Herder's Brief in Knebel's Nachlaß, II. 291.

der Mutter so vieles Betrugs und Irrthums, so rein und schön zu lesen, und zu denken, daß doch jetzt die Zeit ist, wo sich solche Gesinnungen, solche Denkarten verbreiten können und dürfen. Ich werde das Büchlein in meiner Einsamkeit noch oft lesen und beherzigen, auch Anmerkungen dazu machen, welche Anlaß zu künftigen Unterredungen geben können." „Der Gott leistet mir die beste Gesellschaft", äußert er am 6. September. „Moritz [der Verfasser des Anton Reiser] ist dadurch wirklich aufgebaut worden; es fehlte gleichsam nur an diesem Werke, das nun als Schlußstein seine Gedanken schließt, die immer auseinanderfallen wollten; er wird recht brav. Mich hat er aufgemuntert, in natürlichen Dingen weiter vorzubringen, wo ich denn besonders in der Botanik auf ein Ἓν καὶ πᾶν gekommen bin, das mich in Erstaunen setzt." Einen Monat später schreibt er: [1]) „Man nimmt dieses Büchlein wie andere für Speise, da es eigentlich die Schüssel ist. Wer nichts hineinzulegen hat, findet sie leer. Laßt mich ein Wenig weiter allegorisiren, und Herder wird meine Allegorie am Besten erklären. Mit Hebel und Walzen kann man schon ziemliche Lasten fortbringen; die Stücke des Obelisks zu bewegen, brauchen sie Erdwinden, Flaschenzüge u. s. w. Je größer die Last oder je feiner der Zweck (wie z. E. bei einer Uhr), desto zusammengesetzter, desto künstlicher wird der Mechanismus sein und doch im Innern die größte Einheit haben. So sind alle Hypothesen oder vielmehr alle Principien. Wer nicht viel zu bewegen hat, greift zum Hebel und verschmäht meinen Flaschenzug; was will der Steinhauer mit einer Schraube ohne Ende? Wenn Lavater seine ganze Kraft anwendet, um ein Märchen wahr zu machen; wenn Jacobi sich abarbeitet, eine hohle Kindergehirnempfindung zu vergöttern; wenn Claudius aus einem Fußboten ein Evangelist werden möchte: so ist offenbar, daß sie Alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen müssen. Würde der Eine ungestraft sagen: „Alles, was lebt, lebt durch etwas außer sich"? [2]) würde der An-

---

[1]) Auch dieser Brief war ursprünglich wol an Herder selbst gerichtet.

[2]) In der 1786 erschienenen Schrift: „Nathanael, oder die ebenso gewisse als uner-

dere sich der Verwirrung der Begriffe, der Verwechslung der Worte von Wissen und Glauben, von Ueberlieferung und Erfahrung nicht schämen? würde der Dritte nicht um ein paar Bänke tiefer hinunter müssen, wenn sie nicht mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen bemüht wären, wenn sie nicht sich sorgfältig hüteten, den festen Boden der Natur zu betreten, wo Jeder nur ist, was er ist, wo wir Alle gleiche Ansprüche haben? Halte man dagegen ein Buch wie den dritten Theil der Ideen, sehe erst, was es ist, und frage sodann, ob der Autor es hätte schreiben können, ohne jenen Begriff von Gott zu haben. Nimmermehr; denn alle das Aechte, Große, Innerliche, was es hat, hat es in, aus und durch jenen Begriff von Gott und der Welt." Wenn Goethe in dem vollen Glücke, das ihm der freie Genuß der schönsten Natur und edelsten Kunst bot, mit Begeisterung diese Verkündigung der Gottnatur feierte, so äußerte sich der damals kränkliche, auf der Reise nach Münster begriffene alte Freund Hamann nichts weniger als zustimmend. „Sie und Jacobi thun dem Spinoza zu viel Ehre," schrieb er an Herder; „ich bin mit Keinem von Beiden recht zufrieden, aber darin mit Ihnen ganz einig, daß alles philosophische Mißverständniß auf Wortstreit beruht." Jacobi schreibt im September 1787 an seinen Bruder, der bei ihm weilende Hamann habe in Herder's Gott nur geblättert, das Buch noch nicht gelesen; er fürchte sich davor, und er habe, als Dr. Lindner, der in dasselbe verliebt sei, ihm daraus habe vorlesen wollen, launig geäußert, der möge sich verkriechen, er sei ein Schatten; Goethe's Vögel, die ihn ungemein belustigten, seien was ganz Anders.

Lavater nannte in einem Briefe an Jacobi Herder's Gott „ein philosophisch leichtsinniges, geistig feines, genialisches Zauberspiel". Herder sei gewiß ein Magier, aber seine Phantome seien nicht fühlbar, nicht betastbar von allen Seiten, nicht stehend,

weisliche Göttlichkeit des Christenthums", welche Lavater Goethe, ohne ihn zu nennen, als einem Nathanael gewidmet hatte, dessen Stunde noch nicht gekommen sei, heißt es: „Alles Leben lebt durch etwas außer sich; alles Leben hat ein Principium. Der Christus des Christenthums ist das Principium alles unsterblichen Lebens."

lebendig, existent genug; die Schrift enthalte treffliche Gedanken, wichtige Wahrheiten, aber es mangle ihr der Bibelgott. „Dieser kann meines Bedünkens ganz gut neben der Spinozistischen Allnatur bestehen, so wie das Freithätige in uns neben Allem, was mechanisch-plastisch heißt, bestehen kann. Wenn doch nur der liebe Mann mehr Bonhomie und Baugeduld neben seiner zauberhaften Zerstörungslust hätte, welch ein unvergleichlicher Mann! Er scheint nie daran zu denken, wie viel er nimmt, und er hätt' doch so viel zu geben! — Wohl Dem, den unser Freund in Schutz nimmt! er wird besser, als er selbst sein will; dabei aber lächeln die Einen, die Andern zucken die Achseln, die Dritten seufzen. Wahrheit allein besteht, und es geziemt uns nicht, sie so zu mächeln, daß sie ihre Totalität verliert. Nochmals einen so vielwissenden, genialischen, blickreichen, sprachebemeisternden Schriftsteller wie Herder kenn' ich nicht; aber Festigkeit, vollendete Bestimmtheit, rein ausgedachte, allanwendbare, populäre, sich durchaus soutenirende Consequenz scheint Allem, was er macht, zu fehlen. Es ist ein Taschenspiel von Witterei, ein Sehenlassen von ferne, eine Zauberlaterne, die schwindlicht macht." Es ist fast ergetzlich zu sehen, wie treffend Lavater, der doch selbst von seiner Empfindung sich so mächtig fortreißen ließ, das Ueberwuchern der Empfindung bei Herder hervorhebt.

Höchst erfreulich war Herder die ausführliche Berichterstattung und Empfehlung, welche der Teutsche Merkur, freilich erst im November (Anzeiger, S. CLXI—CLXXI), brachte. Hätte die Schrift auch nur die Absicht, die Lehre des Spinoza zu erläutern, hieß es hier, so wäre sie schon eine der lehrreichsten und nützlichsten für unsere Zeit, da so Viele, am Meisten junge Leute, sich durch Annahme des mißverstandenen Systems des Spinoza aller Pflichten der Tugend und der Religion zu entledigen glaubten. „Was konnte man da wol Besseres wünschen, als daß ein Mann mit unwiderleglicher Wahrheit das gerade Gegentheil des bisher Geglaubten aus der Lehre des Spinoza beweise, daß er die Auswüchse der jetzigen Philosophie, die keinen oder einen gedanken-

losen Gott glauben will, beschneide und so die Weisheit unserer Zeit vor einem ihr wenigstens nicht rühmlichen Irrthum bewahre? Wer so etwas thun konnte und that, der hat dem Altare der Jugend nicht blos einige Tropfen geopfert, [1]) sondern er hat einen reichen Strom aus seinem Opfergefäße gegossen, jenen Altar von den darauf geopferten Unreinigkeiten zu reinigen.“ Im Ganzen genommen, vertrage sich das Buch sehr wohl mit jeder Art von Philosophie, da sein Geist aus der Schule der Natur sei und dieser Naturgeist alle Formen und Gestalten annehme, mit denen man ihn bekleiden wolle. Auch habe es die für einen Jüngling, der seinen Kopf brauchen lernen wolle, sehr wünschenswerthe Gabe, daß es sich nicht auswendig lernen lasse, sondern man es verstehen müsse, wenn man ihm einen Vortheil abgewinnen wolle. Dabei sei es gar nicht trocken und langweilig, wie es sehr oft bei Büchern der Fall sei, bei denen der Leser viel denken müsse; sein Gang habe mannichfaltige Abwechslung, und jeder erstiegene kleine Hügel bringe in ein neues angenehmes Gefilde. Am Meisten aber gefalle die besondere Wirkung des Büchelchens auf den Leser, daß es, obgleich es vielerlei Meinungen bestreite und widerlege, diesen nicht zur Parteimacherei verleite.

Herder mußte sich durch diese Anzeige, die freilich in Bezug auf die Sache nur einen Auszug der Gespräche gab, um so angenehmer berührt fühlen, als derselbe Merkur die Briefe von Reinhold, Wieland's Schwiegersohn, zur Empfehlung der Kantischen Philosophie gebracht hatte, gegen die er in seinen Gesprächen sich mehrfach, wenn auch ohne Kant's Namen zu nennen, auf das Schärfste erklärt hatte.

Kurz darauf, im Januar 1788, erschien in der Allgemeinen Literaturzeitung eine ausführliche Anzeige der Schrift von einem Kantianer, der ihre Vorzüge gebührend anerkannte, aber

---

[1]) Hier sind die Worte der Vorrede (S. 11) mißverstanden, die Ehrenrettung sei blos die Handhabe eines Opfergefäßes, aus welchem er einige Tropfen dem Altar seiner Jugend habe darbringen wollen, die offenbar nur besagen sollen, er habe hier einige Gedanken, die ihn schon in seiner Jugend bewegt hätten, auszuführen unternommen.

ihre philosophischen Schwächen hervorhob und in den scharfen Aeußerungen gegen Kant nichts als Persönlichkeiten sah. „Solche Seitenblicke“, hieß es hier, „beweisen nur Unwillen gegen gewisse Philosophien oder Philosophen und lebhafte, aber fruchtlose Begierde, ihnen zu schaden.“ Solle die von Herder versprochene Adrastea nicht blos dichterische Bilder und unbestimmte Sätze bringen, sondern wirkliche Gesetze der Natur lehren, die zu wissenschaftlicher, bestimmter und sicherer Belehrung dienen könnten, wird am Schlusse bemerkt, so sei es unumgänglich, daß der Verfasser die verschiedenen Quellen der menschlichen Erkenntniß besser von einander trenne und das, was blos analogisches, aus der Erfahrung genommenes Gesetz sei (wie Verähnlichung und Zeugung), von dem ganz absondere, was aus der Form der Natur (Raum und Zeit) nothwendig erkannt werde (wie Beharrung, Abwechslung), was nur vermittelst der Grundsätze derjenigen Philosophie bewerkstelligt werden könne, von welcher Theano am Schlusse, wie Philolaus am Anfange von Spinoza, so viel Uebles auf Hörensagen nachspreche. Kant's strenge Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, auf welche dies offenbar gehen solle, möge einer Liebhaberin immer unbekannt — oder unverständlich bleiben, der wissenschaftliche Philosoph könne sie nicht entbehren. Dem Verfasser, der so viele treffliche Eigenschaften des philosophischen Geistes vereinige, fehle es ganz offenbar an dem in der Metaphysik schlechterdings unentbehrlichen Talente, ruhig in der Speculation von einander zu sondern, was sich in der wirklichen Welt nie abgesondert finde, und reine Abstractionen zu bilden, um die verschiedenen Quellen dessen, was in der concreten menschlichen Erkenntniß zusammenfließt, sicher zu bestimmen, ohne welches sich keine wissenschaftliche Philosophie denken lasse. Ganz besonders erklärt er sich gegen die substantiellen Kräfte (vgl. S. 42, Anm. 3); der Ausdruck sei nichts weniger als deutlich und bestimmt, ja könne nicht einmal für einen philosophischen Begriff gelten, ehe die Begriffe Substanz und Kraft festgestellt und die Art ihrer Verbindung bezeichnet werde. Herder wurde dadurch veranlaßt, statt

substantiell organisch zu setzen, wie er auch die dem Beurtheiler anstößige Bezeichnung geometrischer Begriff von der Substanz (vgl. S. 34, Anm. 2) durch Weglassung der ganzen Stelle wegschaffte, wogegen er die Bemerkung desselben, mit Unrecht werde der Begriff von Gott ein ganz einfacher genannt (S. 17), da er als Inbegriff aller möglichen Vollkommenheiten eher der allerzusammengesetzteste heißen könnte, mit Recht unbeachtet ließ. Mit dem Worte organischer Kräfte spiele Herder zu viel, heißt es weiter, und suche dadurch oft täuschende Bilder statt bestimmter Belehrung unterzuschieben. Im vierten Gespräche lasse sich die Bezeichnung der Kantischen Lehre von Raum und Zeit als Phantome der Einbildungskraft und Anschauungen des Nichts gar nicht verstehen. Herder hat den Ausfall gegen Kant, in dem diese Stelle steht, später geändert. (Vgl. S. 88, Anm. 1.) Gegen die Aufstellung, schon das Dasein der Vernunft beweise das Dasein Gottes (S. 91) wird bemerkt: „Eben weil die Vernunft sich selbst nicht begreift, und es also einen andern Grund geben muß, wodurch Vernunft möglich und mit der Sinnlichkeit in Verbindung gesetzt wird, so kann keine Vernunft, weder unsere noch eine andere, dieser Grund sein, und dieser Grund (die Gottheit der Metaphysik) ist daher schlechterdings unbegreiflich und nicht zu bezeichnen.“ Im fünften Gespräche verliere der Vortrag durch den Eintritt der Theano an philosophischer Bestimmtheit und richtiger Folge der Behauptungen, und zeigten sich hier sehr deutlich die Fehler des Dogmatismus, wobei aber übersehen wird, daß die früher gegebenen Entwicklungen, die ja Theano unsichtbar gehört hat, vorausgesetzt werden. Besonders wendet sich die Beurtheilung gegen den ersten Satz (S. 109), daß Gott, das höchste Dasein, seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt als Dasein. Dasein gebe gar keinen Begriff, sei nur eine Anschauung des Nichts, bis erst bestimmt worden, was denn da ist. Das ist freilich nach Herder's Auffassung ebenso unwahr, als wenn jenem Satze Schuld gegeben wird, er setze voraus, daß die Geschöpfe, ehe sie da gewesen, schon gewissermaßen in Gott (in dessen Vorstellung)

existirt und sodann erst von ihm das Leben erhalten hätten. Die Darstellung des metaphysischen und theologischen Systems des Spinoza wird als sehr schön gerühmt, nur da, wo das Mangelhafte desselben berichtigt werden solle, fehle es, wie in den eigenen dogmatischen Behauptungen, an philosophischer Bestimmtheit und richtiger Verkettung der Sätze. Freilich erhalte das Gespräch durch die sehr gut angeordnete Abwechslung mehr Lebhaftigkeit, Wärme und Darstellung, als ein anhaltend lehrender Vortrag haben könnte; aber Gegenstände dieser Art erforderten schlechterdings die allergenaueste Bestimmtheit der Ausdrücke, die schärfste Erklärung derselben und einen ganz wissenschaftlichen, für das Gespräch daher allzu trockenen Gang des Raisonnements. In Bezug auf die Gesprächsform wird der Ausdruck unterschiedener Denkart bei den redend eingeführten Personen wol nicht ganz mit Unrecht vermißt; nur selten erhebe sich der Ausdruck des Theophron über den des Philolaus. Gleich am Anfange wird der Vortrag des Werkes sehr gerühmt: nicht nur mache die außerordentlich schöne, blühende und dabei klare Sprache, welche beinahe alle Reize eines dichterischen mit den Vorzügen des leichtfließenden philosophischen Vortrags vereinige, einen äußerst angenehmen Eindruck, sondern es herrsche auch fast durch das Ganze ein sehr sanfter, friedlicher, feierlicher Ton der Liebe, des ernsten Nachdenkens und der Ehrfurcht, der den Leser in die Stimmung setze, Betrachtungen über die höchste Güte, Weisheit und Macht anzustellen. Auch werde der Geist des Lesers an sehr wohl angebrachten Ruheplätzen des Gesprächs wieder erheitert und zu neuer philosophischer Spannung durch Allegorien, eingemischte dichterische Sentenzen und Hymnen wieder vorbereitet.

Das erste der fünf Gespräche führt uns nach Nachweisung der Quellen der gangbaren sich selbst widersprechenden Mißurtheile über Spinoza durch die Hindeutung auf sein sittliches Leben und seine Ansichten von menschlicher Weisheit und Tugend zu einer reinern Ansicht seiner vielverschrieenen Lehre und giebt schließlich einige Fingerzeige, wie man den großen Philosophen lesen müsse. Im zweiten Gespräche wird Spinoza's Lehre vom Wesen Gottes

behandelt, die nur dadurch getrübt werde, daß er sich von dem Cartesischen Irrthum, Ausdehnung und Materie seien dasselbe, nicht habe losmachen können; deshalb habe er häufig harte Ausdrücke wählen müssen, an welche die Gegner sich gehangen, statt sie durch andere seiner deutlichsten Grundsätze zu erklären. Gerade durch diese Hindeutung hat sich Herder wesentliche Verdienste um Spinoza erworben, dessen Abhängigkeit von Descartes man seit ihm immer mehr anerkannt hat. Spinoza macht nicht die Welt zu Gott, aber Gott kann nicht außer der Welt sein, da es eben keinen Ort außerhalb dieser giebt. Sein Gott ist im höchsten Sinne Kraft, die Urkraft aller Kräfte. Das dritte Gespräch wendet sich gegen den Vorwurf, Spinoza mache Gott zu einem gedankenlosen Wesen; vielmehr finde sich unter den unendlichen Eigenschaften seines Gottes auch die Vollkommenheit eines unendlichen Denkens, das, von dem Verstande endlicher Wesen verschieden, der Urquell aller Gedanken sei. Das vierte Gespräch geht von Lessing's Aeußerungen über Spinoza im Gespräche mit Jacobi aus. Wäre Dieser bei Spinoza nicht auf halbem Wege stehen geblieben, so würde er erkannt haben, daß Dieser als die höhere Kraft, in welcher Gedanke, Bewegung und alle Naturkräfte gegründet seien, das Dasein setze. Jacobi's „persönliche, supra- und extramundane Gottheit" und seine Behauptung, Spinozismus sei Atheismus, auch die Leibniz-Wolffische Philosophie nicht minder fatalistisch, ja, jeder Weg der Demonstration gehe in Fatalismus aus, werden zurückgewiesen, dagegen die Wahrheit seiner Behauptung anerkannt, der Glaube sei das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit, wenn man auch an der Bezeichnung als Glaube Anstoß nehmen könne. Mendelssohn wird als ein klarer und heiterer Philosoph bezeichnet, deren noch viele der Philosophie unseres Vaterlandes zu wünschen seien, und im Gegensatze zu ihm der freilich nicht genannte, aber deutlich genug bezeichnete Kant scharf getroffen.[1]) Kant hatte Herder durch seine Beurtheilungen der zwei ersten Bände seiner Ideen in den Jahren 1785

[1]) Diese ganze Stelle von Mendelssohn u. Kant fiel später weg. Vgl. S. 88. Anm. 1.

und 1786 bitter getroffen,[1] so daß er Diesen, den er als seinen Lehrer verehrte, nicht schonen zu brauchen glaubte. Kant hat er auch bei dem Spotte im Sinne, man habe es sich neuerlich klar gemacht, daß es eine Demonstration von Gott weder geben könne, noch gebe,[2] wogegen schon die Art, wie alle Kräfte ihrem Wesen nach wirken, ihm Beweises genug von Gott ist, als einem „wesentlichen Grunde innerer Wahrheit, Uebereinstimmung und Vollkommenheit, die ihr Dasein selbst einschließt". Aus dem Dasein der Vernunft als Verknüpfung des Denkbaren nach unwandelbaren Regeln schließt er auf einen „wesentlichen Grund dieser Verknüpfung", eine „selbstständige Wahrheit", die in Gott und abgeleiteterweise in Allem wohne, dem er Wirklichkeit gegeben. Der Begriff der Vernunft sei die einzige wesentliche Demonstration von Gott, die bei allen andern Beweisen wiederkomme. Jeder Schluß von Ursache auf Wirkung oder umgekehrt sei keine Demonstration, sondern nur eine Muthmaßung im Reiche der Sinnlichkeiten. Die Art der Schöpfung bleibe uns unerklärlich; daß Gott sie aus sich herausgedacht, sei nur eine Formel, aber die reinste für den menschlichen Geist. Wenn man von Gott rede, solle man aller Bilder sich enthalten; das hebräische J e h o v a h: „Ich bin, der ich bin, und werde sein, der ich sein werde", schließe die höchste, völlig unvergleichbare Existenz in sich,[3] wie es alle Emanationen ausschließe. Spinoza sei diesem hohen, einzigen Begriffe treu geblieben. Auch die Bezeichnung Gottes als W e l t s e e l e wird verworfen und vor jeder sinnlichen Vorstellung Gottes mit Hinweisung auf Haller gewarnt, der vergebens alle Kräfte seiner Phantasie zur dichterischen Schilderung des Endlosen aufgeboten habe. Zum Schlusse werden als Gegenstand des Gespräches des nächsten Abends die „Naturgesetze der Haushaltung Gottes, a u s d r ü c k e n d e S y m b o l e d e r h ö c h s t e n W i r k l i c h k e i t, e i n e r n o t h w e n d i g e n G ü t e u n d W e i s h e i t" bestimmt.

[1] Vgl. Herder's Werke, IX. S. 15 ff., 21 f.
[2] Vgl. S. 90 f. Die „Kritik der reinen Vernunft" zeigt diese Unmöglichkeit am Schlusse der „transscendentalen Elementarlehre".
[3] Vgl. oben S. X.

In diesem fünften und letzten Gespräche tritt zu den bisherigen Personen, dem weisen Theophron, den sein Name als von Gottes Geist erfüllt bezeichnet, und den von ihm belehrten Philolaus, der bis dahin nur die Mißreden der Gegner über Spinoza gekannt (sein Name bezeichnet ihn als Volksfreund), noch die das reine weibliche Gefühl vertretende Theano,[1]) welche unsichtbar, wir wissen nicht recht wie, die vier Gespräche angehört hat, von denen das erste im Hause des Philolaus, die drei folgenden bei Theophron gehalten worden. Theano, die ihre Stickerei mitgebracht hat, will nur zuhören; aber sie muß dem Philolaus versprechen, wenn ihr Gespräch sich in leere Metaphysik verlieren sollte, ihnen wieder auf den Schauplatz der Menschheit helfen zu wollen. Dadurch kommt in die Unterhaltung der Reiz weiblicher Feinheit und anmuthiger Empfindung. Theano erklärt sich als Freundin der Philosophie, wenn sie Gegenstände der Natur ins Licht setze. Zunächst bringt sie das Gespräch auf die reine Nothwendigkeit, die sie jetzt so sehr verehre und gern die Willkür den Männern überlasse, worauf Theophron bemerkt, jedem vernünftigen, thätigen Wesen müsse seine Pflicht und die schönste Art, sie zu üben, zur Nothwendigkeit werden; handle ja auch Gott ohne alle schwache Willkür mit der ganzen Schönheit und Güte einer selbstständigen Vernunft, Wahrheit und Nothwendigkeit. Bei der nun folgenden durch Rede und Gegenrede gegebenen Entwickelung der zehn Naturgesetze der Haushaltung der Natur wird auf die Ergebnisse der vier früheren Gespräche gebaut. Aus der Nothwendigkeit des Begriffes Dasein und der Undenkbarkeit eines Nichts wird gefolgert, daß kein Nichts in der Natur sei und das Höchste, was das höchste Wesen seinen Geschöpfen habe geben können, das Dasein sei, wobei wieder eine scharfe Hinweisung auf die „öde Vorstellung" des nicht genannten Kant sich findet, dem „das erfreuliche, nothwendige Dasein Gottes gräßlich dünke".[2]) Dann

[1]) Er hatte sie nebst Demodor schon in der Vorrede zur ersten Sammlung der Zerstreuten Blätter auftreten lassen. Vgl. Herder's Werke, XV. S. VII.

[2]) Aus der „Kritik der reinen Vernunft" ist die S. 107 f. angeführte Stelle; sie steht in dem Abschnitt von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom

wird als zweites Gesetz aufgestellt, die Gottheit habe nichts hervorbringen können, als was ein lebendiger Abdruck ihrer Kraft sei, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte, die ebenso untrennbar, wie in Gott selbst, das Wesen jedes Daseins bilden. Die einfachen Gesetze aller unzähligen Organisationen, Beharrung, Vereinigung und Scheidung, Verähnlichung mit sich und Abdruck in andern, werden darauf im Einzelnen erörtert, auch der Tod als ein immer fortwirkendes und fortrückendes Leben aufgezeigt. Philolaus zieht dann selbst aus den im Laufe des Gespräches entwickelten Gedanken noch acht weitere Lehrsätze. Der Schluß deutet wieder verdeckt auf die jetzt so viele Köpfe verwirrende Kantische Philosophie.

Bei der dialogischen Form schwebten Herder mehr als die Platonischen Gespräche Shaftesbury und Hemsterhuis vor, besonders des Letztern Aristée. Mit Geschick weiß er die Fortentwicklung des Gedankens an dem Faden der Unterredenden zu leiten und durch Rede und Gegenrede bei mancher scheinbaren Abschweifung das günstigste Licht auf den Gegenstand zu werfen, so daß er in leichter Klarheit hervortritt. Der Wechsel der Personen, besonders das rechtzeitige Eintreten Theano's im fünften Gespräch, ist glücklich benutzt; an äußerer Scenerie fehlt es beinah ganz, nur im ersten Gespräch wird an das kurz vorhergegangene erquickende Gewitter und später an die eingetretene Kälte erinnert; aber gerade dieses Gespräch ist künstlerisch am Wenigsten gelungen, da es eigentlich in zwei Gespräche zerfällt, zwischen welchen Philolaus Spinoza's Leben von Coler und dessen Abhandlung von Besserung des Verstandes liest. Vor dem zweiten Gespräch hat Philolaus die übrigen Schriften Spinoza's sich angeeignet, vor dem vierten Jacobi's Schrift gelesen. Sonst werden noch eine Statuette der Nemesis und Theano's Stickerei einer Rose und einige Gedichte zur Belebung des Gesprächs verwandt.

Als Jacobi im Jahre 1789 eine zweite Auflage seiner Schrift

Dasein. In einer Anmerkung zu dieser Stelle wird eine andere Aeußerung Kant's angeführt.

„Ueber die Lehre des Spinoza" erscheinen ließ, welcher er eine Reihe von Beilagen hinzufügte, wandte er sich in der vierten und fünften Beilage auch gegen Herder. Die erstere bezieht sich auf die Stelle S. 75, letzte Zeile, bis 76, Z. 10 (vgl. Anm. 2), von den Worten „Lessing hört" an bis „nichts ausgemacht werden". „Unter den vielen sonderbaren Stellen" des Herder'schen Gesprächs, bemerkte Jacobi, „nehme sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus". An die Möglichkeit einer Intelligenz ohne Persönlichkeit habe Niemand vor Herder gedacht, äußert er dagegen, und sei es wirklich etwas ganz Neues, wenn Dieser behaupte, Lessing habe als auf etwas Unerhörtes aufmerken müssen, als er von der ersten Ursache der Dinge als einem persönlichen Wesen reden gehört. Herder sah sich dadurch zur Einfügung einer ausführlichen Erörterung über den Gebrauch des Wortes persönlich veranlaßt (S. 76, Z. 12 bis S. 78, Z. 15), und es fiel ihm nicht schwer, Jacobi's Vorwurf zurückzuweisen. Dieser aber unterließ es, in der Ausgabe seiner Werke (IV b, S. 74 ff.) darauf einzugehen, ja, man ist fast versucht, anzunehmen, er habe Herder's Zusatz gar nicht bemerkt, da Dessen Gründe wahrlich nicht so vornehm hätten hintangesetzt, jedenfalls der harte Vorwurf gegen ihn hätte gemildert werden sollen. Die fünfte Beilage bezieht sich auf die Stellen S. 80, Z. 3 —31 (vgl. Anm. 1—5) und 61, Z. 19—25 („Güte sei"), 62, Z. 1—19 („gehört". vgl. Anm. 1—4). An Lessing sei man das Stehenbleiben auf halbem Wege, und daß er einen einmal in die Hand genommenen Knäuel nicht ganz entwirre, sonst doch nicht gewohnt, wirft er ein, und Herder hätte nach seiner eigenen Aeußerung vielmehr sagen müssen, Spinoza sei bei sich auf halbem Wege stehen geblieben. Daß aber auch diese Behauptung falsch sein würde, solle Herder selbst ihm beweisen; doch ist dieser Beweis (S. 88 ff.) nichts weniger als gelungen, da Jacobi Herder's Aeußerungen aus ihrem Zusammenhang gerissen und willkürlich durcheinandergewürfelt hat, ohne zu unterscheiden, wo er im Allgemeinen von Kraft und im Besondern von der höchsten Kraft spricht, und seinem Gedankengange zu folgen. Herder fand sich daher auch nicht

veranlaßt, hier eine wesentliche Aenderung eintreten zu lassen, nur unterdrückte er die Aeußerungen, daß Lessing auf halbem Wege stehen geblieben sei und den Knäuel nicht ganz entwirrt habe, weil sie ihm zu scharf schienen; dabei suchte er hier, wie sonst an vielen Stellen, die Rede klarer und fließender zu machen. Jacobi berief sich gegen die Behauptung Herder's (vgl. S. 84, Anm. 2), seine Ansicht von Spinoza's System sei, wie er aus seiner Uebereinstimmung mit Mendelssohn sehe, ein historisches Factum, auf die unterdessen erschienene Schrift von Heydenreich, „Natur und Gott nach Spinoza", wobei er sich aber erlaubte, das, was Herder von Spinoza's System gesagt hatte, auf die Behauptung zu beziehen, er habe sich nur von der Cartesischen Definition der Ausdehnung nicht losmachen können. Herder ließ später diese Beziehung auf Mendelssohn, die nichts zur Sache that, einfach aus. Jacobi ward schließlich zu der nicht unparteiischen Bemerkung hingerissen: „Man hat ziemlich allgemein von den Gesprächen dieses geistreichen Mannes [Herder's] über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spinoza, sondern eine andere, die Spinoza hätte haben sollen, von dem Vorwurf des Atheismus gerettet werde. Aber dann müßte die Zusammensetzung des Herderischen und die Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung sein, welches sie mir nicht zu sein scheint. Ich leugne nämlich, daß es zwischen dem System der Endursachen und dem System der blos wirkenden Ursachen ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind, sind nur untergeordnete Kräfte und gehören nur zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; sind Räderwerk, nicht erste Federkraft; Räderwerk, welches auseinandergenommen und dessen Mechanismus verfolgt werden kann." Die dafür angeführte Stelle Kant's beweist nichts dafür, da ja nach Herder Verstand und Wille oder vielmehr absolutes Denken und Wollen wirklich dem höchsten Dasein beiwohnen. Auch diese Stelle hat Jacobi in seinen Werken

ohne weitere Bemerkung drucken lassen. Jacobi schickte die zweite Auflage Herder nicht zu, der sie zufällig bei seiner Rückkehr aus Italien in Nürnberg sah. Neun Jahre später bat er Jacobi, ihm das Buch, das er seitdem nicht wieder gesehen habe, zu schicken, dem es nicht schaden solle, daß es ihn nicht für einen Philosophen erkenne.

Herder fühlte sich weder durch Jacobi noch durch die Widerlegung der Literaturzeitung noch durch Heydenreich's Schrift veranlaßt, weiter auf den Gegenstand einzugehen, da er den Beweis, daß Spinoza kein Atheist gewesen, sondern von der höchsten und würdigsten Anschauung der Gottheit ausgegangen sei, seine Lehre nur durch die von Cartesius angenommene Ansicht von der Ausdehnung und die noch herrschende falsche Vorstellung von der todten Materie getrübt gewesen, vollständig erbracht zu haben glaubte; denn darum war es ihm bei Spinoza einzig zu thun, keineswegs wollte er dessen Lehre, wie man wol gesagt hat, der Leibnizischen nähern. Jacobi freute sich, daß Kant, dem er die zweite Ausgabe seiner Schrift zugeschickt hatte, derselben das Verdienst zuschrieb, zuerst die Schwierigkeiten in ihrer größten Klarheit dargestellt zu haben, welche den teleologischen Weg zur Theologie umgeben, und die vermuthlich auch Spinoza zu seinem System vermocht hätten, und in ihr die gründlichste Widerlegung des Herder'schen Synkretismus des Spinozismus mit dem Deismus fand. Kant sah sich aber zu derselben Zeit veranlaßt, sich in seinem Aufsatze „Was heißt sich im Denken orientiren?“ (im Octoberheft der Berliner Monatsschrift) wider Mendelssohn's und Jacobi's Vorwurf zu vertheidigen, seine Kritik leiste dem Spinozismus Vorschub, indem er den Gegensatz zwischen ihnen bezeichnete.

Als Herder im Sommer 1792 mit Jacobi in Aachen zusammentraf, schloß sich die herzlichste Verbindung von Neuem. Spinoza und den metaphysischen Streit ließ man damals ganz ruhen. Herder nahm an Jacobi's neuem Allwill und an der Vollendung des Woldemar innigen Antheil, und Jacobi vertiefte sich in des wiedergewonnenen Freundes Ideen. In Pempelfort genossen Herder und dessen Gattin die herrlichsten Herbsttage in

Jacobi's Hause. Herder's Christliche Schriften, seine Briefe zu Beförderung der Humanität und die Zerstreuten Blätter nahm Jacobi mit großem Antheil auf. Erst im November 1798 sah sich Herder getrieben, wieder auf den philosophischen Kampfplatz zu treten, und zwar in der allerschärfsten Widerlegung Kant's. Freilich hatte er schon in Schiller's Musenalmanach auf das Jahr 1797 über Kant's kategorischen Imperativ gespottet.[1]) Am 15. April 1799 sandte Herder's Gattin den ersten Theil seiner Metakritik an Jacobi, von dem aber der sehnlichst erwartete Beifallsruf ausgeblieben zu sein scheint, obgleich Herder darin seines David Hume als einer der ersten Schriften, die dem Wahnglauben der kritischen Philosophie entgegengetreten seien, ehrenvoll gedacht hatte. Nach Vollendung der Metakritik wandte sich Herder zur zweiten Ausgabe seines Gott, die schon vor mehreren Jahren hätte erscheinen können, da die erste sich vergriffen hatte. Aber der Mißbrauch, den man seit der Zeit, besonders Schelling, mit dem Systeme Spinoza's trieb, während man auf der andern Seite Spinoza's Gott noch immer als eine gedankenlose und blinde Macht sich dachte, hielten ihn ab, mit seinen Gesprächen von Neuem hervorzutreten, wie er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe äußert,[2]) vielleicht noch mehr der Gedanke, daß man ihn selbst von Neuem als Pantheisten verdächtigen werde, und eine Zeit der Philosophie begonnen hatte, in welcher er die gehässigsten Urtheile gegen sich aufzuregen fürchten mußte. Diese Rücksichten schwanden, als er sich entschlossen hatte, der herrschenden Kantischen Philosophie und damit zugleich den aus ihr hervor-

[1]) Vgl. Herder's Werke, I. S. 127. Die Zeit der gegen die Kantianer gerichteten Gedichte (daselbst S. 128 f.) ist unbekannt.

[2]) Schelling hatte unter dem Einflusse Spinoza's den Uebergang von Fichte's Idealismus zu seinem transscendentalen Spinozismus gemacht, der sich zunächst 1797 in seinen Ideen zu einer Philosophie der Natur aussprach, denen in den beiden nächsten Jahren seine Schrift Von der Weltseele und der Erste Entwurf seines Systems folgte. J. A. H. Reimarus hatte noch in der Schrift Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß Spinoza als einen eiteln Sophisten behandelt. Der unglückliche Heydenreich war aus einem Anhänger Spinoza's ein Schüler der kritischen Philosophie geworden. Als solcher schrieb er seine Briefe über Atheismus und sein Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer (von 1796 an).

gegangenen neuern Systemen mit dem begeisterten Muthe der Pflicht entgegenzutreten. Schon am 10. December 1798 schrieb er an Jacobi, der sich nach längerm Schweigen wieder freundlich an ihn gewandt hatte, er gehe bald an die zweite Ausgabe des Gott, da die erste vergriffen sei. Er bat ihn bei dieser Gelegenheit um ein Exemplar der zweiten Ausgabe seiner Briefe über die Lehre des Spinoza und versprach ihm, die ihm so anstößig gewesene Stelle über den Glauben, die wirklich gut gemeint gewesen, zu tilgen. Am 11. Mai sandte Herder die Handschrift der zweiten Ausgabe an den damals in Weimar ansässigen Jean Paul mit der Bitte, Dieser möge zwischen ihm und Jacobi Richter sein „in Ansehung des Benehmens, wo ich Alles auch nur von fern ihm widrig Scheinende ausgethan und getilgt habe". „In Ansehung der Meinung über Spinoza's System gehen wir Beide, Jacobi und ich, Jeder seines Weges," fügte er hinzu, „und ich meiner geringen Wenigkeit nach bleibe auf dem meinigen noch fester." Jean Paul erwiderte bei der Rücksendung am folgenden Tage: „Ueber Alles schön ist das fünfte Gespräch und Ihre Darstellung des Begriffs von Gott und Ihre reine Demonstration desselben aus dem Dasein einer Vernunft und Ihre Anmerkung über die Persönlichkeit (vgl. oben S. XXIX) oder die über die Materie, die man ebenso gut, nämlich ebenso irrig durch Zeit als durch Raum beschreiben konnte, und endlich Ihr edles Schonen Jacobi's." Nach einigen kleinen Bemerkungen macht er zwei Ausstellungen, durch die er Herder veranlaßte, die Erwähnung der Schreibtafel (S. 105, Anm. 2) und die Frage Theano's, ob sie sich jetzt nicht entfernen solle, nebst der darauf bezüglichen Erwiderung (S. 123, Anm. 1) wegzulassen. Jacobi's Schweigen auf die Metakritik verletzte Herder so tief, daß er sich nicht veranlaßt finden konnte, ihm die zweite Ausgabe seines Gott zu senden. Jacobi bedauerte jetzt, daß er in der zweiten Ausgabe seiner Briefe so scharf gegen Herder aufgetreten war, aber die Kluft ihrer Ansichten über Gott hielt ihn von dem vor sieben Jahren neu gefundenen Freunde zurück, den er gar nicht als einen Philo-

sophen betrachten wollte, und mit dem er besonders nach dem durch die Metakritik erregten Sturm der ganzen philosophischen Welt nichts mehr gemein haben wollte. Auch als er sechzehn Jahre nach dem Tode Herder's, der noch in seinem letzten Lebensjahre sich ihm so freundlich gezeigt hatte, seine „Briefe über Spinoza“ in den Werken abdrucken ließ, behielt er die harten, ja ungerechten gegen Diesen gerichteten Stellen bei.

Zu der in der ersten Ausgabe in Aussicht gestellten „Adrastea, oder von den Gesetzen der Natur“ (insofern sie auf Macht, Weisheit und Güte als auf einer innern Nothwendigkeit beruhen) hatte Herder diesmal keine Zeit finden können; als einen kleinen Ersatz fügte er eine bereits in seiner Jugend gemachte, jetzt nur durchgesehene Uebersetzung von Shaftesbury's Naturhymnus aus dessen Moralists hinzu.[1]) Am Schlusse des fünften Gesprächs machte er einen durch die eingefügten Worte des Philolaus: „Mit Vorbehalt meiner Fragen darüber“ (S. 109, Z. 31) eingeleiteten Zusatz (S. 132—134), in welchem er auf sinnige Weise der Behauptung entgegentritt, Spinoza kenne nur eine Substanz, kein Dasein, er betrachte die Menschen nur als Modificationen ohne Individualität, wogegen er den Nachweis liefert, Dieser habe das einzige und ewige Principium der Individuation an einem in unser innerstes Selbst leitenden Faden entwickelt. Leider ist dieser Schluß nur lose an das vollendete Gespräch angeknüpft, statt innerlich damit verbunden zu sein, wozu es wol einer Umgestaltung des frühern Schlusses bedurft hätte; am Zweckmäßigsten wäre diese Erörterung vor dem zweiten Satze (S. 111) eingefügt worden.

Auf die Gespräche folgt noch eine Nachschrift (S. 135—138), worin Spinoza als Sachphilosoph im Gegensatz zu den Wortphilosophen bezeichnet wird; seine Lehre sei aus Ueberzeugung geflossen, seine Methode habe nichts mit den Dialektikern gemein, die nur überreden wollten, denen die Wahrheit gleichgil-

[1]) Ende October schreibt er an Knebel: „Ich habe meinem Gott Shaftesbury's Naturhymnus aus den Moralists beigefügt; es war eine Jugendarbeit. Herausgehoben, nimmt er sich sonderbar aus.“

tig sei. Aber Spinoza's große und einfache Denkart sei Diesem nicht allein eigen, sie finde sich unter allen Völkern in den verschiedensten Ausdrücken und Vorstellungsarten; es sei der Glaube an die Allem zu Grunde liegende Idee des Wahren, Guten und Schönen, ohne welche alles Reden und Schreiben nichtig sei. Statt der zahlreichen Zeugnisse hierfür will er nur eine Stelle aus Lessing's Nachlaß und Shaftesbury's Hymnus anführen. Aber die Stelle Lessing's beweist nicht dies, sondern daß er wenigstens jener Aeußerung nach ein Spinozist gewesen, der alle Dinge als in Gott wirklich sich gedacht, oder wie Herder sich ausdrückt, daß ihm Spinoza's System kein Scherz gewesen. Diese Anknüpfung ist sehr unglücklich, wahrscheinlich die Erwähnung Lessing's erst später eingeschoben, so daß Herder ursprünglich nur geschrieben hatte: „stehe hier Shaftesbury's Naturhymnus".

Sonst hatten die Gespräche in der neuen Ausgabe außer einer Anzahl von Anmerkungen (zweimal wird einer Erläuterung in Jacobi's zweiter Ausgabe, einmal des Buches von Heydenreich gedacht) und wörtlicher Anführung der Stellen, auf die früher nur verwiesen worden war, vielfache Veränderungen, freilich meist nur im Ausdruck und in der Darstellung, erfahren. Wir erwähnten bereits die in Bezug auf Jacobi und die Anzeige der Allgemeinen Literaturzeitung gemachten Veränderungen und die durch Jean Paul veranlaßten Weglassungen. Sonst findet sich eine größere Erweiterung nur S. 85—87, bedeutende Verkürzungen S. 83 u. 88, belangreichere Veränderungen S. 42 f., 46 f., 86 f. Die Ausgabe war demnach eine erweiterte und verbesserte, da die Verkürzungen kaum in Betracht kommen können, besonders weil auch sie Verbesserungen waren. Das Erscheinen der zweiten Ausgabe hatte sich bis Ende November verzögert; am 30. November sandte Herder das Buch an Knebel. Dieser, der auf Herder's Wunsch mit Shaftesbury begonnen hatte, erwiderte am 7. December: „Meine Freude darüber war groß. Ich trank begierig das Sonnenlicht dieser wohlgereiheten Sterne, die Sie gleichsam aus dem Orionssystem des trefflichen Denkers zu einem eigenen Lichtkranze heraus-

gehoben haben. Daß Sie die lyrische Form wählten, war gewagt. Aber Sie sind so glücklich darin; Sie haben die prosaischen Ecken so gut abzustoßen gewußt, Alles so trefflich gerundet und höher belebt, daß man muthmaßen sollte, Shaftesbury habe sich aus diesen Lichtkernen erst den Stoff zu seiner via lactea geholt. Diese fünf Gesänge nun sind ein Inbegriff von Allem, was unsere Weisen über die Natur und ihre Grundanlagen singen mögen; sie sind in der philosophischen Lauterkeit ihres Sinnes unübertreffbar und trefflich in der Zusammenstellung und hohen Uebersicht. Ich habe sie mit dem Original mancherlei verglichen. Sie haben keinen treffenden Punkt ausgelassen, Manches nur zusammengezogen und etwas in der Farbe erhöht. Ein paar Ausdrücke wünschte ich gemildert; sie würden vielleicht dadurch gewinnen. So ist der harte Sinn des Wassers, wann Tyrannen es pressen, (S. 145) mir nicht gemüthlich. So auch der Ausdruck die Geister in Ordnung singen (S. 144). Die Vorstellung einer harmonischen Grundwirkung könnte demungeachtet bleiben. Ich habe in den übrigen Theilen des Buches nur noch herumgeblättert. Welche holde Geister begegneten mir da! Ich lebte in den schönsten Vorstellungen gleichsam wieder auf, die auch mir ehemals so tief in der Seele lagen. Hier gehet Abstraction immer ins wirkliche Dasein und Leben über; wie es denn auch nicht anders sein soll. Das allein ist Philosophie. Wie schön schließt Alles! Von S. 297 [unten S. 132] an welche tiefe Wahrheiten! Sie versetzen mich in selige Augenblicke, in welchen mir diese Dinge lebendig erschienen, und die vielleicht nicht mehr kommen; denn in der That, zu dieser Art Erhebungen gehört Mittheilung und Gemeinschaft. Haben Sie Dank, Bester, daß Sie die vorübergehenden Gestalten so schön aufgezeichnet haben!" Und am Neujahrstage schreibt er Herder's Gattin: „Mich däucht, dergleichen Gegenstände sind gerade nur zum Reden, so wie er sie auch geschrieben hat. Es betrifft die zartesten Spitzen des menschlichen Gefühls und der menschlichen Betrachtung, wobei Manches so schnell entsteht und so schnell wieder vergangen ist. Sagen Sie dem trefflichen, guten Manne auch

das Herzlichste, Dankbarste für seine so feinen, so herzlich geschriebenen Unterredungen." Seine Ansicht, daß Spinoza kein Atheist sei, drang entschieden durch, da Jacobi selbst in dem im Herbst 1799 erschienenen Briefe an Fichte erklärte, Spinoza's Lehre stelle sich durchaus als Religion dar, wenn er selbst auch auf dem extramundanen Gott bestand.

Wir wenden uns zur Metakritik. Von Kant's Vorlesungen war der junge Herder, der in Königsberg zu seinen Füßen gesessen hatte, frisch und lebendig angeregt worden; am Wenigsten hatte ihm seine Metaphysik behagt, obgleich Kant diese damals noch nicht in seiner spätern strengen Weise vortrug.[1] Der große Philosoph wandte sich selbst Ende 1767 in einem freundlichen Briefe an Herder, welcher ihm als Verfasser der Fragmente zur deutschen Literatur bekannt geworden war, und dem er für die Zukunft seinen Platz hinter einem Montaigne, Hume und Pope anwies. Dieser, über die Erinnerung seines Lehrers erfreut, machte ihm in seiner Erwiderung die vertraulichsten Mittheilungen.[2] Aber bei aller Verehrung, die er ihm erzeigt, tritt er doch ihm bereits selbstständig gegenüber. Wie hoch er auch den Werth seiner Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen für die „Cultur unseres Jahrhunderts" stellt, so verhehlt er doch nicht, daß Burke ihm in manchen Stellen tiefer zu dringen scheine, während Kant auf manchen Seiten unsere Aussichten mehr zu generalisiren und zu contrastiren wisse; es sei eine Lust, meinte er, zwei so originale Denker jeden seinen Weg nehmen und sich wechselsweise wieder begegnen zu sehen. Auch verschwieg er nicht, daß er „Zweifel wider manche seiner philosophischen Hypothesen und Beweise" habe, „insonderheit da, wo sie mit der Wissenschaft des Menschlichen grenzen"; diese seien mehr als Speculationen. Herder's Lieblingsbeschäftigung war und blieb „die menschliche Philosophie", während Kant auf dem Wege philosophischer Speculation rastlos weiter schritt und zu immer größerer

[1] Vgl. Herder's Werke, I. S. XXV f.
[2] Herder's Lebensbild, I. 2. 294 ff.

Klarheit und Entschiedenheit gelangte. 1781 trat er mit seiner Kritik der reinen Vernunft hervor, kurz nach dem Erscheinen von Herder's Preisschrift „Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften“; aber Herder hatte auch bereits vor drei Jahren in einer philosophischen Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“,[1] die er freilich nur als „Bemerkungen und Träume“ bezeichnete, die damals gangbare Lehre von den angeborenen Ideen bekämpft. Hamann, der Kant's Kritik schon in den Aushängebogen gelesen hatte, äußerte gegen Herder, Kant schwärme, ohne es zu wissen, ärger als Plato in der Intellectualwelt über Raum und Zeit. Schon am 1. Juli entwarf er eine Beurtheilung der Kritik,[2] die er aber zurücklegte, weil er seinen alten Freund und Wohlthäter nicht gern verletzen mochte, doch sollte es zu seiner beabsichtigten Uebersetzung von Hume's Dialogues concerning natural religion kommen, so werde er offen seine Meinung sagen. Alles schien ihm auf „Schulfuchserei und leeren Wortkram“ hinauszulaufen; hier sei „wirklich Sprache und Technologie die deipara der reinen Vernunft und ein neuer Sprung von Locke's tabula rasa auf formas et matrices innatas“; Beide irrten, und Beide hätten Recht. Kant käue immer seine Causalitätsstürmerei wieder, ohne des Principiums des Glaubens zu gedenken. Aber die angefangene Beurtheilung blieb liegen. Die erste Beurtheilung der Kritik erschien erst spät in den Göttinger Anzeigen; ihr folgte eine andere von Garve; mit beiden war Kant sehr wenig zufrieden.

Am 8. December 1783 erwiderte Hamann auf einen uns verlorenen Brief Herder's: „Ihre Aufmunterung hat mir wieder ein wenig Muth gemacht, an meine Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft zu denken. Ob ich aber von der Stelle kommen werde, daran zweifle ich. Das πρῶτον ψεῦδος zu finden und aufzudecken, wäre für mich gnug. Aber hier liegt eben der Knoten. Bin ich im Stande, einen halben oder ganzen

1) Herder's Werke, XVII. S. 163—219.

2) Abgedruckt in Hamann's Werken, VI. S. 47 ff.

Bogen darüber zu schreiben, so theile ich ihn D. Biester [für seine Monatsschrift] mit; wo nicht, so mögen Sie immer wissen, wie weit ich mit meinem guten Willen komme. Das bidental meiner ersten Recension ist vom 1. Juli 1781; ich hoffe aber seitdem ein Wenig weiter mit dem Buche gekommen zu sein, doch nicht so weit, um es aufzulösen. Aber mein armer Kopf ist gegen Kant's ein zerbrochener Topf, Thon gegen Eisen. Alles Geschwätz über Vernunft ist reiner Wind, Sprache ihr Organon und Kriterion, wie Young sagt, Ueberlieferung das zweite Element." Den 24. Januar 1784 hören wir, seine Metakritik mache nicht viel über einen Bogen; die ganze Idee sei ihm verunglückt, und er habe nur dem Dinge ein Ende gemacht, um sich des Gedankens daran zu entschlagen. Erst am 13. September sandte Hamann seine Metakritik mit den Worten an Herder: „Hier ist die lächerliche Maus, an der Ihnen so viel gelegen gewesen, und vielleicht Ihres Lesens so wenig als meines Abschreibens werth. Die Folge war eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; denn nebst der Kritik lag mir das liebe Jerusalem [Mendelssohn's] im Kopfe [gegen welches er sein Golgatha und Scheblimini richtete], und eine Idee verdarb die andere. Ich habe also das Vornehmste in das kleine Golgatha verpflanzt. Der Eingang bestand in einer Recension der Hume'schen Uebersetzung, die ich zur Berlinischen Monatsschrift einsandte." Herder's auf diese Sendung bezüglicher Brief fehlt. Den 2. November sandte Dieser eine Abschrift an Jacobi mit der Bemerkung: ein paar Paragraphen verstehe er selbst noch nicht; Hamann's Philosophie dünke ihm die einzig wahre, weshalb sie nicht die herrschende werden könne.

Hamann bezeichnet in seiner Metakritik über den Purismum der Sprache[1]) als das πρῶτον ψεῦδος, das Δός μοι, ποῦ στῶ, als den ganzen Eckstein des kritischen Idealismus und seines Thurm- und Logenbaues der reinen Vernunft „die Möglichkeit, die Form einer empirischen Anschauung ohne Gegenstand noch Zeichen aus der reinen und leeren Eigenschaft

[1]) Abgedruckt in Hamann's Werken, VII. S. 3 ff.; vgl. VIII. S. 330 f.

unseres äußern und innern Gemüths herauszuschöpfen". Die von der Kritik gegebene Analyse sei nichts mehr als jeder Zuschnitt nach der Mode, ihre Synthese nur die Kunstnaht eines zünftigen Leder- und Zeugschneiders. Er selbst findet die einzige Vermittlung der Erkenntniß in der Sprache als dem wahren λόγος. „Wörter haben ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautliche Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter sowol reine und empirische Anschauungen als auch reine und empirische Begriffe." In einem Briefe an Herder bezeichnet er den Satz: „Vernunft ist Sprache, λόγος", als den Markknochen, an dem er nage und sich zu Tode daran nagen werde; noch immer bleibe es ihm finster über dieser Tiefe. In dieser hohen Bedeutung, welche Hamann auf die Sprache legte, aus der die wahre Philosophie des menschlichen Verstandes gewonnen werden müsse, stimmte Herder mit ihm völlig überein, wie sich aus der demselben Jahre 1784 angehörigen Vorrede zu Monboddo's Werke Ueber den Ursprung der Sprache[1]) ergiebt. Aus Hamann's Schrift nahm er nichts als den nahe liegenden Namen Metakritik. Herder versicherte Böttiger,[2]) daß er bei Abfassung seiner Metakritik sich gar nicht erinnert habe, daß er noch diese Handschrift besitze, aus welcher er sonst Stellen angeführt haben würde.

Wie erst die Angriffe Kant's auf die beiden ersten Bände der Ideen Herder reizten, in seinen Gesprächen über Gott seinen frühern Lehrer als einen leeren Phantomen sich hingebenden Speculanten den vernünftigen Denkern entgegenzusetzen, haben wir oben gesehen. Daß die kritische Philosophie, die nur auf ihrem Wege Heil sah, seine Berechtigung, in philosophischen Dingen mitzusprechen, nicht anerkennen wollte, mußte er sich gefallen lassen. Ganz andere Dinge nahmen in den nächsten Jahren seine Thätig-

[1]) Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 697 ff.
[2]) Literarische Zustände und Zeitgenossen, I. S. 133.

keit und Sorge in Anspruch. Im Jahre 1795 ergriff er in der sechsten Sammlung seiner Briefe zu Beförderung der Humanität die Veranlassung, seinem Lehrer Kant ein Denkmal der Dankbarkeit und Hochachtung zu setzen.[1]) Dagegen erhob er gegen seine Schule den Vorwurf, daß sie, seiner Absicht zuwider, seine Philosophie, „das Dorngebüsch, womit er die verirrte Speculation eben verzäunen mußte und wollte", in jede Wissenschaft und Kunst verpflanzt und sie als das einzige und ewige Heil nicht allein anempfohlen, sondern „durch gute und böse Künste aufgedrungen und anbefohlen" habe. Seiner Philosophie wünschte er den von ihr beabsichtigten Fortgang, „daß nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft, der moralischen Gesetzgebung reiner und fröhlicher sprosse, nicht durch Zwang, sondern durch innere Freiheit". An eine Bekämpfung dieses Unfugs dachte er damals nicht. Noch am 1. December 1797 schrieb er an Jacobi: „Das Jahrhundert oder Jahrzehnt ist in der Kantischen Wortgrübelei ertrunken; ein neuer Mensch wird emporkommen, und jene Sündfluth wird verlaufen. Jetzt mit ihr fechten, dünkt mich vergeblich; man muß nur Löcher graben, wohin sie ablaufe, wann ihre Zeit kommt." Da aber der Despotismus der kritischen Philosophie immer ärger wurde, diese nebst dem daraus hervorgegangenen Fichte'schen Idealismus und dessen Sprossen, der Schelling'schen Naturphilosophie, mit ihren immer überspanntern Lehren die Köpfe der gesammten studirenden Jugend verwirrte, die in allen Fächern, wie wenig diese auch mit Speculation zu thun hatten, und wie gering der Einzelne für philosophische Betrachtung begabt sein mochte, sich diesem Joche beugen mußte; als er die verderblichen Folgen dieses täglich sich steigernden Unfugs in den bedauerlichsten Beispielen bei der Prüfung der theologischen Kandidaten und in der von diesem Schlingkraut überwucherten Literatur vor sich sah: da riß ihm endlich die Geduld, und er hielt es für heilige Pflicht, nicht länger zuzusehen, sondern dem einreißenden Verderben entgegenzutreten und, so weit

[1]) Herder's Werke, XIII. S. 350 f.; vgl. daselbst S. VIII f.

er vermochte, die Axt an den Baum zu legen. Die Dichtung glaubte er nicht weniger als die Wissenschaft und die Kritik falsche Bahnen wandeln zu sehen — und dabei Deutschland politisch zur größten Schmach herabgesunken. „Wir gehen mit unsern gottergezeugten Götterknaben unter", schrieb er am 29. Juni 1798 an Gleim. „In der gelehrten Welt nicht anders. Haben Sie das Lyceum, das Athenäum [der beiden Schlegel] gelesen? Ein Einziger paradirt auf Erden, Apoll's Stellvertreter, der Eindichter [Goethe]. Wir wollen hinunter, hinunter."

Für den Winter hatte er sich die Bekämpfung von Kant's Kritik vorgesetzt, an die er mit begeisterter Seele ging; mit der rasch vorschreitenden Ausarbeitung steigerte sich die Erbitterung, aber er fühlte sich dabei so gesund und heiter wie in keinem frühern Winter. Womit er sich beschäftige, theilte er keinem seiner Freunde mit; selbst an Knebel, der mit so warmem Antheil Alles, was von ihm ausging, begleitete, ihn durch seine lebendige Empfänglichkeit ermunterte und hob, schrieb er am 23. November nur, er philosophire, wovon er bald etwas lesen solle. Der einzige Jean Paul, der damals in Weimar wohnte und sich innig von ihm angezogen fühlte, erfuhr nicht allein, womit Herder sich beschäftige, sondern erhielt auch die Handschrift zur Durchsicht. Gegen den 20. empfing er die zehn ersten Abschnitte. Herder war so ungeduldig, sein Urtheil zu vernehmen, daß er sich bald darauf erkundigte, wie ihm die Metakritik behage, wenigstens müsse er ihm sagen, wie weit er darin gekommen. Jean Paul sprach ihm mündlich seine Freude aus „über die schöne Vereinigung der schärfsten Dialektik mit der vollsten und hellsten Sprache, der gelehrten Kenntnisse mit den menschlichen, des Krieges mit dem Frieden und der Vernunft mit der Sprache, und über den wohlthätigen Anblick, wie er das Schlachtfeld wieder besäe". Bei Rücksendung der Handschrift am 23. äußerte er seinen „kindlichsten Dank für die ehrende Erlaubniß, neben der ersten Leserin [Herder's Gattin] sein erster Leser zu werden, und für das schöne Schauspiel, wie Phöbus, in dessen Hand man nur Lichtstrahlen, die Leyer und Arzneipflanzen

gewohnt gewesen, den Pfeil gegen den kritischen Python nehme". Freilich bedauerte er von Herzen, daß der von so manchen Lasten gedrückte Herder durch diesen Kampf, welcher eine so zahlreiche und angesehene Schule, ja die bedeutendsten Männer der Zeit gegen sich aufregen mußte, sich das Leben noch mehr verbitterte; aber jeder Versuch, ihn von dem als heilige Pflicht leidenschaftlich begonnenen Unternehmen zurückzuhalten, erkannte er als vergeblich, und so blieb ihm nichts übrig, als durch Anerkennung des wirklich Gelungenen seine Seele zu erheitern und die bittere Schärfe möglichst zu mildern. Er legte, um Herder von seiner genauen Durchsicht zu überzeugen, fünf Blätter mit Bemerkungen über einzelne Stellen bei, die ihm einer Aenderung zu bedürfen schienen. Zuletzt bemerkte er, daß auf den streng gehaltenen, das Buch und den Widerleger verwirrenden Idealismus, der darin seine Wirbel treibe, mehr Geschütz zu richten wäre. Fichte werfe den Kantianern die (in Jacobi's David Hume gesammelten) Stellen der Kritik vor, wonach die ganze Natur ein blos im Raum in uns gefaßtes und von den Kategorien figurirtes und ausgezacktes Gebäck sei; er wisse nicht, mit welchem Grund das unerklärliche 0 = x noch zur Erklärung einer schon erklärten Sache beigezogen werde, und wozu die von uns geschaffene Natur noch einen äußern Schöpfer brauche. Die Rüge dieser Zweideutigkeit zwischen Realismus und Idealismus scheine ihm heller in die Metakritik zu gehören. Auch von den Antinomien und den orientirenden Postulaten wünschte er mehr nach Herder's großer Manier gesagt. Dieser antwortete: „Tausend Dank für Ihre lehrreichen und herzlichen Anmerkungen; sie sollen mir nicht umsonst gesagt sein. Ein Mißverstand, sehe ich, schleicht sich durch viele, als ob ich die Priorität (im rechten Sinne des Worts) bezweifle; dieser Mißverstand muß radical gehoben werden. Das Anerkennen verführt dazu; das aber setzt das Erkennen in aller seiner Kraft voraus und sollte dem ekeln Spiel mit sich selbst, dem Onanismus der rein-unreinen Vernunft wehren." (Vgl. jetzt S. 182 f.) Auch der Schluß der Metakritik scheint rasch gefolgt zu sein, da schon am 18. Januar 1800, wie wir aus

einem Briefe an Gleim sehen, der Druck begonnen hatte. Herder theilte Jean Paul den elften Abschnitt, „Vom Ideal der Vernunft", allein mit. Als er darauf ihm den ganzen Schluß des Werkes übersandte, schrieb er: „Hier, vortrefflicher Herr Hypermetakritiker, ist der Rest des Werks. Ich bitte etwas weniger mitleidig gegen Kant zu sein, mit dem ich durchaus nichts zu schaffen habe. Desto mehr und strenger mit den heillosen Grundsätzen einer Kritik, die alle ernste Realität in Sachen der Empfindung aufhebt. Den Abschnitt über das Ideal haben Sie schon gelesen; mit ihm bitte ich Dero kostbare Zeit nicht zu verderben; die Entwicklung des Ideals selbst [unten S. LV], das vorher nur in wenigen Zügen angedeutet war, ist neu. Halten Sie morgen Consistorium über diese Meta, barmherziger, eigensinniger Richter!" Man sieht, daß Jean Paul vergebens Mäßigung gegen Kant anrieth, auch über Einzelnes seine abweichenden Ansichten äußerte, wie es denn zuweilen zwischen ihnen zum Streite über ihre philosophischen Ansichten kam. Jean Paul's offenes Urtheil ergiebt sich aus einem am 4. Juni an Jacobi geschriebenen Briefe. „Herder's Metakritik wird Dir durch den Muth, durch die Thetik, durch einzelne vortreffliche Capitel, z. B. über die Kategorien, gefallen", schreibt er. „Fasse, da er mich schon danach gefragt hat, Dein Urtheil über sie schonend ab, damit ich es ihm mit freier Brust eröffnen kann. Dieser ätherische Mensch, den ich täglich lieber gewinne, ungeachtet seiner kleinen Sonnenhöfe, kann vor lauter Schaffen schwer sehen; wie einem Riesen werden ihm nur große Massen, z. B. Völker, hell." Das Vorwort ward zuletzt geschrieben. Am 6. April theilte Herder's Gattin es Jean Paul zur Durchsicht mit, der sofort erwiderte: „Freudig erschrak ich über Ihre Morgengabe, theure Freundin! Es ist eine glänzende Aurora am Buch, und nach der Mythologie hat die Aurora zwei Pferde mehr als Apollo; unter diesen mein' ich die herrliche Dichtung und den Witz." Nach einigen „kleinen Erinnerungen" über einzelne Ausdrücke der Vorrede fährt er fort: „Was ich endlich von diesem Prolog wünschte, wäre, daß er — keiner wäre, sondern ein Epilog. Ich

meine, es wäre besser, die kalte, ruhige Prüfung mit dieser bittern Satire zu schließen als anzufangen. Es ist ein Feuerrad in eine Schlangenhöhle gelassen; es wird darin zischen und geifern genug. Unser großer Freund mache sich als der Luther gegen den heiligen kritischen Vater nur auf geworfene Stuhlbeine dieses römischen (Katheder=) Stuhls und auf Tetzel's, aber ohne Ablaß, und auf Bauernkriege gefasset. Die Nachwelt wird zu dem Lorbeerkranz, den die Welt ihm giebt, noch die Bürgerkrone geretteter Menschen setzen." Herder selbst aber fühlte sich wie von einem Alpdrucke befreit, als er den Fehdehandschuh hingeworfen hatte. Am 5. April, noch vor Ausgabe des Buches, schreibt er an Gleim, die Metakritik sei leider seit bald zwanzig Jahren gedacht. Und nachdem er der Entlassung Fichte's von Jena gedacht, die er sich durch unbegreiflich arrogante Insulte zugezogen, fährt er fort: „Die kritische Philosophie charakterisirt sich ganz durch Arroganz, Blendwerk und Insulten. Sie werden in der Metakritik davon Proben finden. Die Zeit der Tändelei und Scharrfüße ist vorüber. Die bösen Folgen in verwilderten Köpfen und irregeleiteten Jugendjahren kommen mir wie Fluthen an den Leib [in seiner Stellung als Generalsuperintendent]. Parliamo, sagte ich zu mir selbst, per la verità, l'umanità, necessità — parliamo. Geflissentlich ist sie hie und da mit Scheidewasser geschrieben; denn sie soll scheiden. Mein Scheidewasser ist aber rein Quellwasser, aqua regis, und für jeden richtigen Verstand purissima aqua fontana."

Das Buch ward gegen den 20. in Weimar ausgegeben, wo Schiller bis zum 23. wegen der Aufführung seiner Trilogie Wallenstein sich befand. „Der große Schiller", schreibt Herder's Gattin, „hat vier große Sprüche darüber gesagt — nicht des Beifalls. Goethe hat durch Meyer danken lassen; der zweite Theil habe ihm gefallen. Frau von Kalb hat uns für Fichte dahingegeben. Auch Richter [Jean Paul] hat sie, glaub' ich gar, etwas furchtsam und scheu gemacht." Herder's Gattin berichtet später,[1])

[1]) Vgl. Von und an Herder, III. S. 345.

Goethe habe beim Erscheinen der Metakritik geäußert: „Wenn ich gewußt hätte, daß Herder das Buch schrieb, ich hätte ihn knieend gebeten, es zu unterdrücken.“ Kant's Kritik der Urtheilskraft war für ihn höchst fördernd geworden. Schiller, der Kant's Lehre genau geprüft hatte und mit seinen Grundansichten größtentheils einverstanden war, mußte sich durch die bittere Verachtung der als eine Pest verdammten Kritik um so mehr abgestoßen fühlen, je entschiedener Herder's Verneinung der im Vereine mit Goethe angestrebten kunstvollendeten Dichtung und seine Kälte gegen das Vortreffliche neben seinem Lobe des Mittelmäßigen und Elenden hervorgetreten war. Gegen seine bahnbrechende Abhandlung „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ hatte Herder sich schon vor mehreren Jahren, wenn auch mit Anerkennung vieler feinen und vortrefflichen Bemerkungen, erklärt.[1] Schiller wird über Herder's Metakritik ähnlich geurtheilt haben, wie er es in dem Briefe an Goethe vom 9. Februar 1798 in Bezug auf Schlosser's „Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte“, gethan hatte,[2] es sei nicht zu verzeihen, daß ein Schriftsteller, der auf gewisse Ehre halte, auf einem so reinlichen Felde, als das philosophische durch Kant geworden, so unphilosophisch und unreinlich sich betragen dürfe; die Schrift zeige einen gegen lautere Ueberzeugung verstockten Sinn, eine incorrigible Gemüthsverhärtung, Blindheit wenigstens, wenn keine vorsätzliche Verblendung. Je weniger die Metakritik in Weimar gefiel, um so erfreulicher mußte Herder der herzliche Beifall sein, den Knebel schon am 21. über das „so inhaltsvolle, so theure, seinen innigsten Wünschen und Verlangen so angemessene“ Buch gleich nach Lesung des ersten Theiles aussprach. „So ist denn der Mensch wieder ein Mensch, die Natur wieder Natur,“ schreibt er, „und wir gehören zusammen und sind nicht bloße Erscheinungen oder Bezie-

[1]) Vgl. Herder's Werke, XIII. S. 473 u. XV.

[2]) Zimmermann (Geschichte der Aesthetik, 426) bezieht die Aeußerung irrig auf Herder, weil er nur die erste Ausgabe des Briefwechsels kannte, in welchem Schlosser's Namen nicht ausgeschrieben war, sondern ein Z an dessen Stelle stand, das er unrichtig bezog.

hungen auf die Vorstellungsart eines kritischen Philosophen! Deshalb konnten auch diese Menschen mit der Natur gar nicht einig werden, sie wollten sie mit Gewalt unter sich haben und sich aus derselben heraus; es fehlte ihnen wirklich etwas an Menschenverstand. Sie machten aber damit die Welt leer, das Leben bang und öde. Da trat auf ein tapferer Mann, bekämpfte nicht mit Worten, sondern mit Vernunft ihren Unsinn, zerriß die verwickelten Netze und setzte Herz und Vernunft des Menschen wieder ins Freie. — Den armen furchtsamen Gläubigen, worunter ich auch gehöre, ist doch wieder ein gutes, klares, lautes Wort der Vernunft geredet, daß sie sich etwas erholen mögen und sich vielleicht Einer oder der Andere wagt, aus seiner Verzagtheit herauszutreten, da er sich so unterstützt findet. Für mich ist es ein herrlicher Gewinn, und ich werde diesen Codex der Vernunft nie von mir lassen.“ Als er das Buch ganz durchgelesen, wiederholte er am 4. Mai sein lobpreisendes Urtheil. Könne er auch die Kantischen Sätze nicht überall prüfen, da ihr verworrener abstracter Ausdruck seinem Sinne widerstehe, so finde er doch in Allem, was Herder sage, Wahrheit, Menschensinn, tiefe Kenntnisse und Eindringen in des Menschen Natur und das Wesen der Dinge überhaupt. „Der Geist, der in der Schreibart herrscht, hat mich um so mehr belebt, je mehr die bisherige Steifigkeit und Gemüthslosigkeit bei Behandlung ähnlicher Gegenstände mich von ihnen zurückgeschreckt und sie mir gleichsam verekelt hatte. Sie haben die schöne Philosophie wieder unter die Menschen gebracht, wie ehemals Sokrates; denn wahrlich, ihr Angesicht fing an, fremd zu werden unter uns. Auch der beißende Spott und Witz, mit welchem diese Schrift reichlich ausgestattet ist, war zuweilen nöthig, als ein Mittel gegen absolut absagenden Eigendünkel, wogegen er bei uns leider allzu wenig gebraucht wird. Leid sollte es mir thun, Lieber, wenn das einseitige befangene Parteiurtheil, welches diese Schrift von Vielen erhalten wird, Ihnen eine unangenehme oder mißwillige Stunde machen sollte. Widerspruch wird und muß erfolgen. Aber ich wollte, Sie nähmen jetzt eine gute

lange Zeit von allen diesen Urtheilen gar keine Notiz, sondern ließen die Sache gänzlich liegen. Sie haben das Ihrige gesprochen. Gewiß finden sich eine Menge, die Ihr Werk lobpreisen, sich darüber freuen, wenn gleich nicht anfangs so öffentlich; denn die leichtesten Stimmen erheben sich immer zuerst. Ihr Buch kann seine Frucht nicht verfehlen; es hat uns wieder zu etwas Menschenverstand verholfen." Auch Gleim nahm die Metakritik mit seinem gewohnten enthusiastisch sprudelnden Beifall auf. „Tief hinein in die Kantischen Steppen sind Sie gedrungen, haben, was in ihnen verwüstet zu werden verdient, verwüstet, haben zermalmt, wie Kant zermalmte. Kant und die Kantianer stell' ich mir vor stehend um Hercules wie arme Sünder; sie werden aber wider den Stachel läcken." Der gute Wieland wagte es, obgleich sein Schwiegersohn Reinhold Kantianer war und im Merkur selbst Briefe zur Empfehlung seiner Lehre geschrieben hatte, für Herder einzutreten. Schon das Maiheft brachte einen mit seinem W unterzeichneten Aufsatz: „Ein Wort über Herder's Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft",[1]) in welchem er den Triumph Herder's über die „die alten Scholastiker Duns, Occam und Consorten selbst noch transscendirende Schulphilosophie" verkündete, die seit ungefähr funfzehn Jahren vom Pregelstrome her sich nach und nach über alle unsere Universitäten ausgebreitet und „ungeachtet der allgemeinen Klagen über ihre undurchdringliche Dunkelheit und unerfaßliche Subtilität sowol als über ihre sprachwidrige und ein ganz neues Wörterbuch erfordernde Terminologie durch die unermüdeten Bemühungen ihres Urhebers und seiner eifrigsten Lehrjünger und Nachfolger ein ascendant oder vielmehr eine Transscendenz über den Verstand einer nicht geringen Anzahl älterer und jüngerer deutscher Köpfe gewonnen, wovon die nachtheiligen Folgen endlich auffallend genug geworden, um die Aufmerksamkeit Derer zu verdienen, denen es obliegt, dahin zu sehen, ne quid respublica detrimenti capiat". Die Projecte der Apostel des neuen Evangeliums seien zu weitgreifend,

[1]) Abgedruckt in unserer Ausg. von Wieland's Werken, Th. XXXII. S. 541—553.

der Eifer ihrer Anhänger den Andersglaubenden zu lästig und die Gefahr der Ansteckung (wenigstens für die nächste Generation) zu dringend, als daß es nicht der Mühe werth gewesen wäre, das anscheinend wundervolle Riesenwerk mit dem goldenen Speer der wahren Kritik zu berühren und, indem es sofort vor allen nicht unheilbar fascinirten Augen Stück vor Stück verschwinde, eben dadurch den kürzesten und überzeugendsten Beweis zu führen, daß es ein bloßes Luft- und Duftgebilde gewesen. Auf die Sache selbst ging Wieland nicht ein, sondern führte nur einige allgemein gehaltene Stellen des Buches an, um mit der Verkündigung zu schließen, dieses mache entweder dem after- und hyperkritischen Unwesen mit dem Schluß dieses Jahrhunderts ein Ende, oder es veranlasse (was er für ebenso möglich halte, als den Mond mit den Zähnen zu fassen) ein allgemein verständliches, in alle Sprachen übersetzbares Buch, worin die Metakritik von Grund aus vernichtet, Verstand und Vernunft mit der Kritik der reinen Vernunft auf immer ausgesöhnt und die Realität der synthetischen Urtheile a priori der Transscendental-Aesthetik, der transscendentalen Postulate alles Denkens u. s. w. klar, deutlich und überzeugend dargethan werde. Nur Herder's Ausspruch, daß die Metakritik nicht für die kritische Schule geschrieben sei, diese immerfort die eingetrichterte Lehre nachplappern werde, scheint Wieland zu hart. Wenigstens einen Kantianer glaube er zu kennen (er deutet auf seinen Schwiegersohn Reinhold), der durchaus gegen sich selbst und Andre redlich sei und, sobald er überzeugt wäre, der erkannten Wahrheit ein großes Opfer zu bringen fähig wäre. Nicht gern möge er sich die Hoffnung nehmen lassen, daß die Metakritik auch in der kritischen Schule selbst vielleicht mehr Gutes stiften werde, als man nach der gemeinen Logik des Wahrscheinlichen erwarten dürfe. Die am Schlusse „nächstens" versprochene Fortsetzung unterblieb, vielleicht auf Reinhold's Mahnung, der freilich durch eine solche unbesonnene Aeußerung seines Schwiegervaters sich sehr unangenehm berührt fühlen mußte. Reinhold hatte um diese Zeit schon seine neue Theorie des Vor-

stellungsvermögens aufgegeben und sich zur Jacobi'schen Glaubenslehre geneigt, wie er es in diesem Jahre in der Schrift Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie aussprach. Goethe schrieb am 5. Juni an Schiller: „Mit welcher unglaublichen Verblendung der alte Wieland in den allzu frühen metakritischen Jubel einstimmt, werden Sie aus dem neusten Stücke des Merkur's mit Verwunderung und nicht ohne Unwillen ersehen. Die Christen behaupteten doch, in der Nacht, da Christus geboren worden, seien alle Orakel auf einmal verstummt, und so versichern nun auch die Apostel und Jünger des neuen philosophischen Evangelii, daß in der Geburtsstunde der Metakritik der Alte zu Königsberg auf seinem Dreifuß nicht allein paralysirt worden, sondern sogar wie Dagon herunter und auf die Nase gefallen sei. Kein einziges der ihm zu Ehren errichteten Götzenbilder stehe mehr auf seinen Füßen, und es fehlt nicht viel, daß man nicht für nöthig und natürlich finde, sämmtliche Kantsgenossen gleich jenen widerspenstigen Baalspfaffen zu schlachten." Schiller meinte, Wieland's Geschrei über Herder's Buch werde wol eine ganz andere Wirkung als die von ihm beabsichtigte thun; es könne nicht allgemein genug bekannt werden. Die Komödie werde bunt und lärmend genug werden und ihnen gewiß Unterhaltung genug geben. Herder aber, den Wieland's Zuruf sehr ermuntern mußte, war so wohlgemuth, daß er auf Gleim's Bedauern, wenn er durch den Kampf mit dem Unhold den Musen zu entsagen genöthigt sein sollte, am 3. Juni erwiderte: „Auch hier sind die Musen! Ja, wo wären sie sonst als hier? Wer unsere Sprache verderbt, hat uns alle ihre Tempel und Tempelchen verdorben; wer die gesammten Erkenntnißkräfte der Menschheit ins Uebersinnliche hinschleudert und alle Willenskräfte von einem übersinnlichen Du sollst! abhängen läßt und dies mit einer verbietenden angemaßten Gewalt gegen alle andere Denk- und Seharten thut und auf diesen abscheulichen Weg des transscendentalen Egoismus Junge und Alte hinzerrt u. u. u. u. — ich dächte, gegen den könnten und dürften doch die Musen aufstehen und ein bescheidenes jungfräuliches Wort reden. Mit ihrer be-

stählten Esche, dächte ich, sollte die nimmermüde Pallas aufstehen und die kleinen Briareus mit tausend Armen durch einen Armstoß vom Olymp treiben! Meine Muse ist diese bestählte Pallas nicht; sie spielt als eine bescheidene Jungfrau. Als solche kann und darf und wird sie sprechen, was auch der höchst unkritisch-kritische Schwarm dagegen sage. Und das verübelt mir Gleim? der Grenadier, der Beschützer des Vaterlandes? Auch hier sind Vaterland, Jünglinge, wehrlose, für alles Gute und Böse offene Gemüther zu beschützen, zu vertheidigen. Auch hier stehen (der Absicht nach) zerstörte Herde unserer Nation; was Leibniz, Baumgarten, Lessing und so Viele, die in Ihrem Musentempel hangen, gewirkt und erbaut haben — sie werden angeschnauzt und angeschnallt, bestäubt und gelästert! Also, Bester, Krieg ist mein Lied! und, hoffe ich, wird's bleiben, bis mein Musentempel gefegt, gesäubert ist. Zwar nur ein Spinnenkrieg; aber auch die Spinnen sind häßliche, mordende Thiere. — Dem Kriegführer mit den Spinnen seid hold, lieber Sänger; an seiner Lanze, die ein ehrlicher Besen ist, klebt kein Blut; er jagt sie nur zum Tempel hinaus." Die Kriegslust spricht sich schließlich noch in drei derben Strophen aus. Vgl. Klopstocks Briefe an Herder vom 14. und 20. Juli.

Herder, welcher unterdessen die zweite Ausgabe seines Gott vorbereitet hatte, trug sich schon mit seiner Kalligone, die keineswegs, wie Rosenkranz meint, erst durch die Angriffe auf seine Metakritik veranlaßt wurde. Schon am 6. Mai schrieb er an Knebel: „Die Art, wie Sie die Meta empfangen und sich aneignen, erfreut mich innig; ich sehe, daß ich den Punkt lebendiger Natur und Wahrheit getroffen, in dem zuletzt alle Verständige, d. i. Unverkleisterte, eins sein müssen und sein werden. Gelänge es mir, die Philosophie sectenlos wie die Mathematik, frei von Worttande, wie der Verstand sie will, und, was dazu nothwendig ist, sie unserer Sprache natürlich, einheimisch zu machen! Jedem Denkenden sein Wort, seinen Verstand auf die Zunge zu legen, und was er weiß und hat, ihm zum Gefühl des Eigenthums, des Wissens und Gebrauchs zu

bringen — zu diesem Zweck auch nur beizutragen, ist nicht verlorene Mühe und Hoffnung, so lange der alte Hugo,[1] Menschenverstand, lebt. Das dickste Ende steht mir nun bevor, die Verwirrungen nämlich und Absurditäten, die diese Herren in der Kritik alles Wahren, Guten und Schönen, in Kunst und Wissenschaft, ja auch in die praktischen Doctrinen, Moral, Rechtslehre, selbst Philologie, Geschichte, Mathematik, Theologie &c. gebracht haben, auf die kürzeste, lebendigste, fruchtreichste Weise zu zeigen. In allen Zeitungsblättern bellen und belfern diese Doggen und Hunde, die kritischen Kanons ohne Kanon, ohne Gefühl, Gesetz und Regel. Helfe mir Gott! Mein Symbolum aber ist: Jacta est alea, rein abe! von der Wurzel aus! Die Ohren habe ich mir mit Baumwolle und weißem Jungfernwachs verstopft; sehen will ich weder links noch rechts, bis das Werk gethan ist. Helfe mir Gott!" Aber bald darauf fühlte er sich, wol in Folge der übermäßigen Anspannung, sehr gedrückt, so daß er lange zu keiner geistigen Thätigkeit gelangen konnte. Im Herbste erhoben sich die scharfen Beurtheilungen der Metakritik in fast allen Literaturzeitungen, und eigene, meist bitterböse Gegenschriften stellten sich ein. „Sie werden manche Widerlegungen der Metakritik und Pasquille auf mich lesen," schreibt Herder Anfangs November an Knebel; „eins habe ich gelesen und keins mehr. Ich will und muß meinen Gang fortgehen; wäre ich nur schon wieder auf demselben! Das schöne Kind des Himmels [Kalligone] soll geboren werden; rathen Sie welches?" Einer der allergröbsten Angriffe, dessen Schiller gegen Goethe gedenkt, erfolgte am 9. und 10. October in Meusel's zu Erlangen erscheinender Literaturzeitung. Die Metakritik, hieß es hier, sei dem wesentlichen Inhalte nach blos ein despotisches Verdammungsurtheil eines Hohenpriesters, der seine Eigenliebe gekränkt fühle und deshalb auf den Ruinen der kritischen Philosophie seinem Namen Altäre bauen möchte. Herder habe nicht die geringste Ahnung von dem, was Philosophie sei, und

[1]) Vgl. unten S. 161. Hugo ist nur Name; die althochdeutschen Formen sind hugu, hugi. Hugi, der Gedanke, ist aus der jüngern Edda, aus Gylfi's Verblendung, 46. 47.

thue deshalb lauter Luftstreiche. Der Beurtheiler meint, Dieser, den er in bitterer Weise seinen eigenen Abgott nennt, sei besonders dadurch gegen Kant gereizt worden, daß Letzterer den Facultäten das Vorrecht der Autonomie gegeben. „Konnte Herrn Herder nicht die Pflicht der Gerechtigkeit, nicht die Achtung gegen sich selbst und seine eigenen Verdienste abhalten, sich durch ein solches Betragen vor der ganzen gelehrten Welt zu beschimpfen, so hätte ihn wenigstens, was bei Männern seiner Art doch sonst zu wirken pflegt, der Generalsuperintendent an den Mühlstein im Evangelio erinnern und auf bessere Gedanken bringen sollen." Wol die erste in einer besondern Schrift gegen ihn gerichtete Salve erfolgte in den „Vertrauten unparteiischen Briefen über Fichte's Aufenthalt in Jena, seinen Charakter als Mensch, Lehrer und Schriftsteller betreffend, nebst einer durchgängigen Kritik aller für und gegen ihn erschienenen Schriften und einer Würdigung der Herder'schen Metakritik. Mit Fabeln, Distichen, Orakeln und Kupfern". Von J. G. Rätze in Görlitz erschien eine Schrift: „Herder gegen Kant oder die Metakritik im Streite mit der Kritik der reinen Vernunft"; diese war es wol, welche Herder gelesen hatte. Der die Kantische Philosophie modisch aufstutzende J. G. K. C. Kiesewetter in Berlin trat mit einer „Prüfung der Herder'schen Metakritik" in zwei Bänden (1799. 1800) auf. Aber auch manche Dankbriefe liefen bei Herder ein.[1]) Chr. G. Bardili, Professor am Gymnasium zu Stuttgart, widmete im Namen der deutschen Vaterlandsliebe seinen großes Aufsehen erregenden, besonders von Reinhold mit Begeisterung begrüßten „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie", außer der Berliner Akademie der Wissenschaften „den Herren Herder, Schlosser, Eberhard, jedem Retter des erkrankten Schulverstandes in Deutschland, mithin auch dem Herrn Friedrich Nicolai zum Denkmal". Herder fand darin viel Gutes, nur sei es

[1]) Vgl. den Brief von Herder's Gattin an Gleim vom 14 Februar 1800.

für den größten Theil unverständlich. Als Gleim Anfangs November ein Loblied auf ihn gedichtet hatte, schrieb er: „Lob verdiene ich nicht, aber Aufmunterung gegen die Canaille.“ Damals wird er schon an die Kalligone gegangen sein. Mit Jean Paul kam es an den Gesellschaftsabenden in Herder's Hause oft zu Streitigkeiten, besonders über Fichte, dessen sich der Dichter des Titan damals annahm, und Jacobi. Erfreulich war ihm die am Ende des Jahres erscheinende lateinische Schrift Maximum sive Archimetria, deren Verfasser, Prof. Thorild in Greifswald, sich nicht genannt hatte. Herder schrieb davon später eine kurze Anzeige,[1] in welcher er die Bedeutung dieses von Kraft und Geist, ja Begeisterung durchwehten Buches hervorhob. „Hätte die kritische Philosophie nur dies Buch veranlaßt,“ äußerte er, „so müßten wir ihr Dank wissen; mit der Zeit werden wir ihr noch manches andre Gute danken.“ Die Schule werde das Buch großmüthig als ein Minimum verachten oder als ein Maximum des Unverstandes und der Mißdeutung voll gefährlicher Sätze und Meinungen lästern; je unverschämter und geistloser dies geschehe, desto besser. Am 22. December berichtete Jean Paul dem von ihm für den ersten Philosophen gehaltenen Jacobi, Herder kritisire Kant's Urtheilskraft, wo er mehr Spielraum für seine Kräfte habe als bei der reinen Vernunft. Die Vollendung der Kalligone erfolgte wol in den ersten Monaten des neuen Jahres. „Die Bübereien der Kantianer fechten mich nicht an,“ schreibt Herder am 14. Februar; „ich hatte viel ärgere Dinge vermuthet und sage: Ist's nur das? Dagegen komme ich mit einer neuen Armbrust.“ Auch die Kalligone wurde von Jean Paul vor dem Drucke durchgesehen. Erhalten sind uns die undatirten Zeilen, mit welchen Dieser den zweiten und dritten Theil zurücksandte. „Nicht nur Philosophen, sondern auch kritische Künstler werden sich bereichern an Ihrem Werke, besonders an diesen Abschnitten erfreuen,“ be-

[1] Herder's Werke, XVII. S. 692—696. Jean Paul gefiel das Buch, das ihm wie auch Herder zugeschickt worden war, weniger. Als praktisches Regulativ, schreibt er am 20. Februar 1800 an Jacobi, sei das Tantum desselben gut, nicht aber als theoretisches.

merkt er; „wie oft durch eine Schlacht aus einem trüben Himmel ein blauer wurde, so ist hier neben dem Sieg noch ein heller Tag gewonnen. Am Vortrefflichsten ist das Neue über die Ideale, besonders ist Nr. 2 Blatt 27 [vielleicht der Abschnitt Ursprung der Ideale, oben S. XLIV, auf den Herder selbst so hohen Werth legte; vgl. unten S. LIX] sowol in Darstellung als Inhalt musterhaft, und ein Künstler findet noch mehr darin als ich. Und so das über die schönen Künste [Von schönen Wissenschaften und Künsten]. Die Professionsphilosophen werden hier wegen ihrer unartistischen Natur und Kenntniß eigentliche im Finstern urtheilende Areopagiten sein, wenn sie nicht so einsichtig sind, daß sie es machen wie ich, nämlich nur solche Noten wie folgende." Nach einigen berichtigenden Bemerkungen schließt er: „Blatt 12 unten auf der andern Seite Jean Paul.[1]) Diese Stelle bedarf keiner Verbesserung; ich fand sie vortrefflich. Ich erschrak freudig über diesen Lorbeer, der nicht auf dem Grabe, sondern auf dem Parnaß eines Virgil's mir in die Hände wuchs. Ob ich gleich in diesem Quartett oder vier poetischen Jahreszeiten nur den Winter vorstelle, so dank' ich doch herzlich dem gütigen Freunde, der mich so unerwartet und so liebend-freigebig in diesen Zirkel eingereiht. Und mit tausend Andern sag' ich den gemeinschaftlichen Dank für Alles, was ich in dieser Ihrer poetischen Weise gelernt und genossen habe." Nach Böttiger[2]) ließ Herder ganze Abhandlungen der Kalligone weg, weil diese zu drei Bänden anwuchs. Die Vorrede, welche dem dritten Theile der Kalligone vorgesetzt ward, ist vom 1. Mai datirt. Hier spricht sich Herder zunächst nochmals mit fester Entschiedenheit über den Zweck seiner Metakritik aus, die in jedem Leser seine Metaphysik habe wecken wollen, indem sie die Begriffe in und aus der Sprache analysirt habe, da diese die Denk-

[1]) Die Stelle im zweiten Theil S. 576 unten, lautet: „Welche geheimste Kammer des Herzens und Geistes blieb Richardson's, Fielding's, Sterne's, Friedrich Richter's Romanen verschlossen? welche derselben haben sie nicht als ihr Eigenthum bewohnt?"

[2]) Literarische Zustände, I. 133 Die Kalligone ward aber nicht umfangreicher als die Metakritik. Böttiger wird Herder's Aeußerung nicht genau wiedergegeben haben. Wenigstens von einem „Anwachsen" zu drei Bänden kann keine Rede sein, da die Dreitheilung ursprünglich feststand.

formen der Menschen in sich trage. Mit eben dem Rechte und aus eben der Pflicht, aus und mit welchem er der leeren Vernunft eine Metakritik zugegeben, führe er der Kritik der Urtheilskraft eine Kalligone zu, gleich unbekümmert, wie man sie aufnehme; denn wer sich darüber den mindesten Kummer machte, hätte keine Metakritik geschrieben. Den Zweck der sich als einzig möglich darstellenden Philosophie bestimmt er dahin, unserer Empfindung alle Begriffe, dem Geschmacksurtheile alle Urtheilsgründe, den Künsten des Schönen allen Zweck zu nehmen, diese Künste in ein kurz- oder langweilig-äffisches Spiel, jene Kritik in ein allgemeingiltiges dictatorisches Aburtheilen ohne Grund und Ursache zu verwandeln, womit eben Kritik und Philosophie ein Ende habe. Keckheit und Insolenz, begriffslose Unwissenheit und allgemeingiltige Anmaßung seien die neuen philosophischen Principien. Hierauf legt er dem Leser drei ernste Wünsche und Fragen ans Herz. Dadurch, daß man eine kritisch-idealistische Transscendentalphilosophie sogar zur Pforte des akademischen Studiums gemacht, verderbe unsere Jugend transscendirend. Gegen die Transscendental-Influenza müßten die Verständigen sich erheben und etwas Besseres aufbauen. Keiner, der sich rüstig zum Werke fühle, dürfe feiern, Jeder das Seine thun, damit die übersinnliche Transscendenz descendire. Die Kantianer selbst sollen mit freiem Geiste die Lehre des Meisters prüfen. Die kritische Philosophie habe ihren Zweck erreicht, aber nur als Gährung; was richtig in dem dicken Buche sei, werde bestehen, da Wahrheit überall Wahrheit bleibe, aber Jeder müsse die Wahrheit zu der seinen machen, indem er sie selbstständig auffasse, nicht blos nachspreche. So habe er es selbst als Zuhörer Kant's gethan, indem er das sorgsam Gehörte in seine eigene Sprache verwandelt und zu diesem Zwecke mit seinen Vorlesungen das Lesen der bewährtesten Schriftsteller älterer und neuerer Zeit verbunden habe. Er nennt als solche Plato, Baco, Shaftesbury und Leibniz. Kant selbst habe auf seine Vorgänger, besonders auf Leibniz und Hume, hingewiesen. So solle Jeder thun, der sich als Herrn über

seinen Geist, seine Feder und Zunge fühle, nicht in den Banden einer fremden Lehre gehen wolle, die ihn lahm an Worten, Gedanken und gewiß auch an Führung des Lebens mache. Ein schönes Zeichen der Jugendkraft des Urhebers der kritischen Philosophie würde es sein, wenn er sich selbst von seiner Philosophie lossagte, den Mißbrauch derselben öffentlich bezeugte und seinen ursprünglichen Zweck erklärte, nutzlose Speculation abzuthun. Die beste Absicht könne mißrathen; ein offenes Geständniß, daß sie mißrathen sei, zeige den Unternehmenden größer als sein Werk und seine Absicht. Herder war es hiermit voller Ernst, wie wenig er sich auch der Hoffnung hingeben konnte, die Kantianer zu bekehren und den alten Kant selbst von seinem Irrthum zu überzeugen und zum Eingeständnisse desselben zu vermögen. Die Vorrede schloß nach einem scharfen Spotte auf die kritisch-idealistischen Transscendentalphilosophen, die eigentlich gar nicht geboren seien, mit der Erklärung: „Wir indeß wollen ohne „Transscendentalgeschmack, dessen Principium im übersinnlichen Substrat der Menschheit, im absolut Unbewußten wohnt", hienieden im Bewußten unsern Geschmack bilden, die Gesetze und Analogien der Natur kennen lernen und weder Kunst noch Wissenschaft des Schönen zum Spiel oder zur Abgötterei, sondern mit fröhlichem Ernst zur Bildung der Menschheit gebrauchen."

Gleich nach Vollendung der Vorrede begab sich Herder auf drei Tage nach Ilmenau, wo die beabsichtigte Verlobung Jean Paul's zur völligen Auflösung des Verhältnisses führen sollte; ja, es wäre darüber fast zu einem Bruche mit dem Dichter des Titan gekommen. Am 12. ward die Kalligone an Gleim und Knebel abgesandt, aber Beide schwiegen diesmal längere Zeit, und in Weimar sprach Niemand von dem Buche, ja Goethe's Freund, der Maler Meyer, kam einige Zeit beinah gar nicht mehr zu Herder. Gleim erwiderte am 29. mit warmem Herzen, ohne auf die Sache einzugehen, da er auch jetzt nur noch wenig davon gelesen habe. Nach vollständiger Lesung äußerte er: „Gott, mit welchem Unweisen hat der Weise sich eingelassen! So hab' ich Kanten noch nicht gekannt,

so schrecklich arg noch nicht. Es ist ja wahrlich unglaublich, was der allzu berühmte Mann rund umgekehrt hat." Auf seine Bemerkung, Kalligone wäre viel schöner erschienen, wenn sie nicht stritte, erwiderte Herder, Gleim habe damit vollkommen Recht. „O, was hätte ich ihr mitgeben, wie sie ausstatten können! nun mußte ich sie etwa nur ausrüsten. — Au weh, mit welchen Behauptungen mußte sie unwürdig streiten! Aber es war Noth! Das Zeug heißt jetzt in soviel Journalen Kritik und ist Ordnung des Tages. Alle junge Kantianer, Fichtianer, Schellingianer ꝛc. recensiren nach diesem Koran, vom Himmel gesandt und dem Propheten ins Ohr geblasen. Von ihnen Allen muß ich jetzt die zweite ärgere Salve erwarten. Es ist aber für mich auch ein Salve; nicht allein werde ich keinem Narren antworten, sondern in der folgenden Ausgabe, wenn diese ihren Zweck erreicht hat, thue ich aus der Kalligone sein Alles weg, was nicht zu ihr gehört. Simplex munditiis[1]) soll sie erscheinen." Viel eingehender als Gleim ließ sich der verständigern Antheil nehmende Knebel vernehmen. Die Vorrede habe er zwei bis dreimal gelesen; das heiße den Nagel auf den Kopf treffen. Sein Geist sei in der Kalligone gleichsam doppelt erwacht, die lehrende Muse mit hohen Kenntnissen und holder Beredsamkeit ausgestattet und ihr ein zierliches Dasein gegeben. „Wie dunkel und apokryphisch stehen dagegen die mit Recht klein gedruckten[2]) verworrenen Aussprüche gegen den klaren Geist heller Philosophie, hoher Kenntnisse und klaren Menschensinns! — Ich kann nicht das Einzelne loben, doch hat mir der zweite Theil am Wohlsten gethan. Ich fand eine Menge neue Aufschlüsse für mich darin, die alle aus der Natur der Sache selbst geschöpft sind. So hat mich das Verhältniß des Lichtes zum Tone unendlich gereizt. Ich hatte diese Idee schon, aber etwas dunkel und poetisch, die Sie hier mit so klaren Gründen darlegen, nämlich daß das Licht das Reizmittel der Bewegung und jede Bewe-

[1]) Nach Hor., Carm., I. 5. 5.

[2]) Der kleinere Druck diente, wie in der Metakritik, zur Hervorhebung. Auch der Beurtheiler in der Erlanger Zeitung mißdeutete dies, wenn er meinte, die Kantischen Worte machten gegen die Herder'schen auch im Drucke „eine kleine Figur".

gung an und für sich einen Ton hervorbringt. Welch schönes Concert zwischen Himmel und Erde! So entsteht die Musik der Sphären. Die kritische Philosophie erscheint nun freilich als ein mageres, etwas dürftiges Gerippe, so herz- als geschmacklos. Es war Zeit, daß Sie diesem Milton'schen Ungeheuer auch die Knochen zerschellten und die Erde wieder Luft, Licht und Freude athmen ließen. Hebe reiche Ihnen dafür ihre Nektarschale voll reiner Götterkost!" Herder antwortete am 11. Juni: „Dank Ihnen, Lieber, Geliebter, für Ihr aufmunterndes Echo aus den Bergen! Hier ist Alles stumm; das Interdict des Schweigens ist auferlegt; Keiner will die Kalligone gelesen haben, und Keiner hat sie vielleicht gelesen. Nur von außen kommen mir ermunternde holde Stimmen, unter denen die Ihre wahrlich die innigste, die liebste ist. Dank Ihnen! Vorzüglich auch für Ihre Theilnahme an dem Lichtpunkt, der die Welt bewegt! es ist der helle Punkt in meinem Orphischen Ei, den ich hier nur andeuten wollte und konnte. Ach, Sie werden Sich noch freuen über die Theorie von Licht und Farben, von Schall und Tönen, die ich aufgefunden zu haben glaube, die uns Allen vor Augen liegt, so hell, so simpel, und die, ich möchte wol sagen, dem ganzen Gebäude des menschlichen Erkennens, Wissens, Empfindens eine Einheit, eine Klarheit verleiht [1]) — aber still von einem heiligen Naturgeheimniß! Das zu hell Andeutende that ich aus meinem Buch weg; denn ich wollte kein halbes Anwenden, aus Hochachtung für die Sache selbst. — Außer diesem Punkt glaube ich die Genesis des Ideals und den bindenden Begriff der Kunst und Wissenschaft des sogenannt Schönen, d. h. Bildenden fest und neu bestimmt zu haben; es wundert mich, daß Sie mir darüber kein Wörtchen sagen."

Um diese Zeit erschien von Königsberg her die Schrift: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion nebst einem Fragment einer ältern Metakritik von J. G. Hamann, genannt der Magus des Nordens, und einigen Aufsätzen, die Kantische Philosophie betreffend". Der Verfasser, ein Schüler Kant's, Prof.

[1]) Vgl. Herder's Werke, XIV. S. 815—821.

F. Th. Rink, hatte sich nicht genannt. Ein hier abgedruckter Aufsatz von G. B. Jäsche sollte beweisen, Herder habe außer der breitgetretenen Hamannischen Metakritik sich Kant's eigener frühern Lehre, die noch Alles aus den Kategorien der Zeit, des Raums und der Kraft erklärte, gegen ihn bedient. Knebel gedenkt dieser Schrift schon am 23. Juni gegen Herder's Gattin; sie trage „das Gepräge falschen Zutrauens, geistloser Retorsion und leerer, geist- und gemüthloser Großsprecherei". Zum Beweise, was Kant, unter dessen Mitwirkung sie offenbar geschrieben sei, für ein großer Mann, wie riesenhaft unerschütterlich sein System sei, würden Verse auf ihn und Recensionen der Tübinger, Gothaer u. a. Zeitungen angeführt, von denen die letztere ein Candidat Schmidt mache. Anfangs August sprach Böttiger mit Herder's Gattin von dieser Schrift, auf die ihr Gatte nach der allgemeinen Stimme antworten müsse; diese aber erklärte, er werde sie nicht lesen und nicht antworten. Herder hatte schon von diesem Angriffe gehört und nach dem Berichte seiner Gattin in Meyer's Gegenwart erklärt, daß er den Namen Metakritik und einzelne Stellen aus Hamann genommen, Diesen aber absichtlich nicht angeführt habe, weil die Metakritik zwischen seinem und Hamann's Kopfe in den achtziger Jahren entstanden sei; übrigens möge für ihn das Erscheinen der Kalligone zeugen. Dagegen äußerte er, wie schon erwähnt, Ende October gegen Böttiger, er habe sich nicht erinnert, daß er den Hamann'schen Aufsatz besitze; bei einer neuen Ausgabe wolle er ihn vordrucken lassen. Uebrigens glaubte er, der Aufsatz sei nach seiner Jacobi mitgetheilten Abschrift, die Dieser an den ihm innigst befreundeten Nicolovius gegeben haben müsse, bei Rink abgedruckt worden. Als sein Sohn August, den er vom Fichtianismus abzubringen suchte, ihm von Wittenberg aus über die scharfen gegen ihn gerichteten Angriffe schrieb, erwiderte er: „Ueber mich sei ganz ruhig! Mögen sie schimpfen und schmähen; desto besser! d. i. desto schlimmer für sie. Schon erfahre ich hier und dorther so viel Zustimmungen (obwol schüchtern) auch zur Kalligone, daß ich gutes Muths darüber bin;

denn ich habe nicht mir, sondern dem Nutzen der Jugend, der Wahrheit geschrieben. Gehe mein Buch und mein Name unter, was kümmerts mich? wenn nur die Wirkung geschieht. Und die geschieht! Amen!" Vorher hatte er ihm bemerkt: „Bei der Theologie fällt der Unsinn des Priorisirens recht ins Auge; in allen andern Wissenschaften ist's derselbe Unsinn, nur versteckter."

Im Augusthefte des Merkur trat Wieland in einem als Brief an einen reisenden Freund eingekleideten Berichte für die Kalligone auf,[1]) der aber nicht viel mehr gab als einen größtentheils wörtlichen Auszug aus der Vorrede und völlige Uebereinstimmung mit dem Verfasser aussprach, dessen Schriften Jeder, dem das wahre Schöne und Gute am Herzen liege, lesen und wieder lesen und durch eigenes Gefühl und Nachdenken sich aneignen sollte. Nur das pium desiderium in Bezug auf Kant's Bekehrung scheine dem großen Menschenkenner in einem sanguinisch-gutherzigen Augenblick entwischt zu sein. Auch diesmal, wie bei der Metakritik, unterblieb die am Schlusse versprochene Fortsetzung, die Einführung in den „dreigetheilten Tempel selbst". Wenn Wieland für Herder entschieden Partei ergriff, so fühlten sich dagegen Schiller und Goethe, abgesehen von dem scharfen, die ganze Kantische Lehre, die auf sie selbst einen bedeutenden Einfluß geübt hatte, als verderbliche Ketzerei verhöhnenden Tone, durch die Beschränkung der Kunst auf das Sittliche um so mehr abgestoßen, je entschiedener Herder der von ihnen eingeschlagenen Richtung abhold war und die gemüthlichen Mittelmäßigkeiten höher stellte als die kunstvollendeten Schöpfungen genialer Dichterkraft, wovon jetzt die Beurtheilungen in den Erfurter Nachrichten wie früher die Humanitätsbriefe Zeugniß ablegten. Nach einem sehr späten Bericht von Herder's Gattin[2]) ließ Goethe durch einen Freund (H. Meyer) Herder sagen, seine Grundsätze in der Kalligone seien auch die seinigen; was er unmöglich in dieser Allgemeinheit gesagt haben konnte, wenn er auch mit sehr vielen der hier ausge-

[1]) Wieland's Werke, XXXII. S. 555—565.
[2]) Von und an Herder, III. S. 345.

sprochenen Ansichten einverstanden war. Schiller fand hier seine eigenen Versuche, die Kantische Aesthetik von ihren Starrheiten zu befreien und die Schönheit zum Object des Spieltriebes zu machen sowie die verschiedenen Dichtarten genau zu bestimmen, ganz und gar nicht berücksichtigt. Aeußerungen Schiller's über die Kalligone finden sich nicht, auch nicht im Briefwechsel mit Körner. Letzterer erklärt sich einmal auf ungünstige Weise. Er finde in der Kalligone den bei Herder schon oft bemerkten Mangel an Tiefe und Bestimmtheit; in der Metakritik habe er sich wirklich mehr zusammengenommen gehabt; seine ganze Natur sei zur Polemik zu weichlich. Auch er sei für den Krieg mit dem Vandalismus der neuern Philosophie, nur müsse er edel und männlich geführt werden; man dürfe sich keine Consequenzmachereien und Aushebung des Paradoxen zur Bestechung der Laien erlauben, müsse vielmehr das Verdienst des Feindes anerkennen, nur den Punkt aufsuchen, wo er auf einen Abweg gerathe, zeigen, wo es an Klarheit, Vollständigkeit, Bündigkeit fehle. Herder selbst war sich seiner redlichen Absicht wohl bewußt, ja, er hegte den Wunsch, als akademischer Lehrer die wahre, reine Ansicht der Dinge der besonders in Jena herrschenden philosophischen Anarchie gegenüber den unverdorbenen Jünglingen mitzutheilen. „Herder ist trübe über die Zeit, über Weimar, sich und Alles," schreibt Jean Paul am 27. Juli an Jacobi. „Seine Sehnsucht strebt nach einem akademischen Amte, wo er sein Altarlicht vor Jünglingen leuchten lassen kann."

An scharfen Beurtheilungen der Kalligone konnte es nicht fehlen. Auch diesmal zeichnete sich die Erlanger Zeitung, welche erst am 9. und 10. December 1801 das Buch vornahm, durch Heftigkeit aus. Sie bezeichnete die Kalligone als eine „falsche Referentin", warf ihr „hoffärtige Grobheit, Seichtigkeit und eine an Wortkram reiche Armuth des Geistes" vor. Sie übersehe völlig, daß Kant eine transscendente Ansicht des Angenehmen, Schönen und Guten gebe, während Herder ruhig auf der „historisch-psychologischen Arena" sitzen bleibe. Insonderheit erklärte der Beur-

theiler sich gegen Herder's „etymologisches Philosophiren", indem er bemerkte, keine Etymologie könne zur philosophischen Begründung verwendet werden, wogegen Herder mit Recht hätte bemerken können, daß der Beurtheiler eben seinen Standpunkt verkenne; fraglicher steht es mit der Richtigkeit seiner Etymologien. Die Anzeige schließt mit der Aufforderung an Herder, das zu thun, was er Kant zugemuthet habe. „Herr Herder erkläre öffentlich, wenn ihn das philosophische Publicum nicht für einen Mann erklären soll, der den Mann, zu dessen Füßen er einst saß, und dessen Ruhm weit über den Herder'schen hervorstrahlt, literarisch zu chicaniren versuchte, daß er sich an der **Kritik** schwer versündigt und mit der Sucht zu glänzen aus einer seichten Quelle (eine Quelle, die sogar den heiligen Brunnen der Goethe'schen Muse trüben will) geschöpft habe und zur Beurtheilung der Kantischen Kritik durchaus unfähig sei. Herr Herder thue dies um so mehr, da es für jeden unbefangenen Beobachter am Tage liegt, daß die Herderianismen, Bardilismen und Wielandischen Merkurialien (die Rec. immer an den berstenden Frosch in der Fabel erinnern) in das Reich des geistigen Nichts übergehen, Kant's Geist, wie viele Worte auch man gegen ihn macht, schon jetzt die Nation beseelt und ewig leben wird."

Im folgenden Jahre erschien noch eine Streitschrift von **J. Chr. Aug. Grohmann**: „Ueber das Verhältniß der Kritik zur Metakritik, oder: Entspricht die neuere Theologie den Ansprüchen der Menschheit? Ein Sendschreiben an den Herrn Hofrath Dr. Platner". Herder hatte in seiner **Adrastea** noch Gelegenheit, manche in der **Kalligone** nur angedeutete Punkte weiter auszuführen und den Kampf gegen die neuere Kunstdichtung fortzusetzen; den metaphysischen Streit unterließ er, da er das Seine gethan zu haben glaubte und, wie Jean Paul ihm einmal schrieb, schon eine Schule die andere auffraß. So handelte er hier über Lehrgedichte, Fabeln, Märchen, Romane, das Drama, die Epopöe und setzte der die Sittlichkeit verderbenden Kunstdichtung scharf zu Leibe.[1]) Gelegentlich sprach er den Wunsch aus, daß der Staat Kritik üben müsse

[1]) Herder's Werke, XIV. S. 198 ff., 297 ff., 664 ff.

durch ein Tribunal der Verständigen, womit Jean Paul sich nicht einverstanden erklären konnte. Auch hierbei wollte Herder nur den verderblichen Einflüssen einer irreführenden Philosophie und einer den Geschmack und die Sittlichkeit gefährdenden Dichtung vorbeugen, wogegen Jean Paul die nothwendige geistige Freiheit vertrat.

Durch die Anzeige einer süddeutschen Buchhandlung, sie werde in einer wohlfeilen Ausgabe Herder's Werke in zwanzig Bänden liefern, fand sich Dieser veranlaßt, unter dem 24. Juni 1803 das Publicum vor dieser „unverschämten Dieberei" zu warnen und eine vorläufige Ankündigung einer correcten, gewählten und „verjüngten" Ausgabe seiner sämmtlichen Schriften zu erlassen. In dieser sollten auch wol die Metakritik und die Kalligone mit Weglassung des Polemischen ganz neu bearbeitet erscheinen.

Am 18. December 1803 starb Herder, im folgenden Februar Kant. Kant's Nachfolger, Wilhelm Traugott Krug, ward dadurch zu der Schrift veranlaßt: „Kalliope und ihre Schwestern, oder neun Vorlesungen über das Schöne in der Natur und Kunst. Ein ästhetischer Versuch, den Manen Kant's und Herder's zur Feier ihrer Versöhnung in der Unterwelt geweiht". Bei der Herausgabe der Werke beabsichtigte J. G. Müller zunächst die Metakritik und Kalligone, wie es Herder selbst gewollt, ohne Polemik zu geben und sie zu diesem Zwecke umarbeiten zu lassen; die Kalligone sollte hierbei vorangehen. Herder's Wittwe war damit völlig einverstanden;[1] doch stand man später davon ab. Und so erschienen beide unverkürzt im vierzehnten und funfzehnten Bande der Werke „Zur Philosophie und Geschichte". Eine eingehende unparteiische Würdigung der Metakritik fehlt bis heute. Von der Kalligone hat Zimmermann, Geschichte der Aesthetik, S. 425—481 eine solche wenigstens versucht. Beide enthalten vieles auch jetzt noch sehr Beachtenswerthe, einzelnes ganz Vortreffliche.

[1] Vgl. Von und an Herder, III. S. 348.

Gott.

Ἂν γνῷς, τί ἐστι Θεὸς, ἡδίων ἔσῃ.

Einige Gespräche

über Spinoza's System

nebst

Shaftesbury's Naturhymnus.

Inhalt.

Drittes Gespräch.

Viertes Gespräch.

Fünftes Gespräch.

Nachschrift.

Vorrede

zur zweiten Ausgabe.[1])

Schon vor mehreren Jahren hätte diese Ausgabe erscheinen können, mit der ich aber aus verschiednen Ursachen säumte.

Seit 1787 nämlich (in welchem Jahr diese Gespräche gedruckt waren) hatte sich im philosophischen Horizont Deutschlands Manches geändert. Der Name Spinoza, den man vorher gewöhnlich mit Schauder und Abscheu nannte, war seitdem bei Einigen so hoch gestiegen, daß sie ihn nicht anders als zur Verunglimpfung Leibnizens und andrer trefflicher Geister zu nennen wußten. Ja, man hatte sein System so gemißbraucht, daß, vergessend alle Schranken menschlicher Erkenntniß, die er so richtig anerkannte, man den Kegel auf den Kopf stellte und aus einem eingebildeten engen Ich das gesammte Weltall seinem ganzen Inhalt nach auszuspinnen sich erkühnte. Diesen objectlosen Traum nannte man den transscendentalen Spinozismus und höhnte den alten Spinoza, daß er so weit nicht gelangt war. Andrerseits fuhr man fort, zu behaupten: „Spinoza habe Gott zertheilt, ihm das Denken geraubt; sein Gott sei nur ein Collectioname". Und fuhr dennoch fort, auch zu behaupten: „unter diesem Collectionamen liege bei Spinoza Alles in Ketten blinder Nothwendigkeit gefangen. Spinoza's Gott sei ein despotischer, wilder Polyphem, dem er das Auge geraubt". In so anmaßend absprechenden Zeiten durften anspruchlose Gespräche über Spinoza's System keinen erfreulichen Anblick des offnen Sonnenlichts erwarten.

Da indessen ihr Zweck nicht gewesen war, Spinoza's System in jedem gebrauchten Ausdruck zu retten oder es gar zu apotheosiren, wohl aber, es verständlich zu machen und durch Weghebung

---

[1]) „Zweite verkürzte und vermehrte Ausgabe". Gotha 1800. Die bedeutendern, nicht rein sprachlichen Abweichungen der ersten Ausgabe (von 1787) geben wir in den Anmerkungen. — D.

einiger Wortwände zu zeigen, wohin Spinoza wollte, so durfte und darf ich dieser, einem achtungswürdigen Denker erwiesenen Pflicht der Menschheit mich nicht schämen. Archytas' Schatte bei Horaz schien mir zuzurufen:[1])

„— — Schiffer, versäume Du nicht, dem unbegrabnen
Haupt und meinen Gebeinen ein Wenig
Fliegenden Staubes zu schenken. —
Eilest Du gleich, Du darfst nicht lange verweilen; ein' Handvoll
Erde dreimal auf mich! dann segle weiter!"

Warum sollte ich ihm diese Liebe nicht erzeigen? Jahrhunderte hindurch ist das Reich der Wahrheit ein zusammenhangendes, ungetheiltes Reich; wer Mißverständnisse voriger Zeiten hebt oder mindert, läutert damit den Verstand zukünftiger Zeiten.

In einer andern Sprache und Denkart gebildet, war Spinoza gewissermaßen ein Fremdling des Idioms, in welchem er schrieb; fordern es also nicht Vernunft und Billigkeit, daß man seinem Ausdruck zurechthelfe, nicht aber zuerst an den Steinen kaue, d. i. sich ausschließend an die härtesten Worte halte? Einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, ist die honestas jedem honesto schuldig.

Ueberhaupt gehört zu Beurtheilung und Erfassung eines Systems, in welchem auf Freiheit und Freude des Gemüths, auf wahrhafte Erkenntniß und thätige Seligkeit Alles ankommt, ein vorurtheilsfreier, liberaler Sinn; denn wie erzwänge sich wahres Erkenntniß, froher Sinn, thätige Liebe? „Seligkeit", sagt Spinoza, „ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Nicht weil wir die Leidenschaften bezwingen, sind wir selig; sondern weil wir es sind, bezwingen wir jene." Ein Gleiches ist's auch mit dem Erkennen der Wahrheit. Weil wir sie erkennen, bezwingen wir Vorurtheile; dagegen was in ihr dem Uebelwissenden ein ehern Joch dünkt, wird dem wahrhaften Erkennenden das thätige, das königliche Gesetz der Freiheit. „In ihm leben, weben und sind wir," sagt der Apostel; „wir sind seines Geschlechts," hatte ein Dichter vor ihm gesagt, den der Apostel mit Beifall anführt.[2]) Mit derselben Freiheit, mit der Paulus Worte eines Dichters, die der Inbegriff dieses Systems sind, anführt, durfte ich dies System erläutern.

---

1) Vgl. Herder's Werke, VIII. S. 24. — D.

2) Apostelgesch. 17, 28. — D.

Den Platz der versprochenen Adrastea möge vor der Hand Shaftesbury's Naturhymnus ersetzen. Eine weitere Ausbildung durfte ich ihm nicht geben, als die ihm in den beliebten Gesprächen der Moralists der Zusammenhang erlaubte. Was der lyrischen Vollkommenheit abgeht, erstatte der Inhalt.

Nicht Vollkommenes nur, nicht Wahres, Schönes und Gutes:
Wahrheit und Güt' ist er und die Vollkommenheit selbst.
Feinde schafft sie zu Freunden, zum Lichte schafft sie das Dunkel,
Wen Gott liebet, der liebt, selig von Allem geliebt.

Vorrede

zur ersten Ausgabe.[1]

Zehn oder zwölf Jahre sind's, seit ich eine kleine Schrift mit mir umhertrug, die den Namen: Spinoza, Shaftesbury, Leibniz führen sollte. Sie war fertig in meinen Gedanken, und ich ging mehrmals an die Ausführung derselben; allemal aber ward ich unterbrochen und mußte ihr eine andre Stunde wünschen.

Neue Zeitumstände führten mich unvermerkt zu folgenden Gesprächen. Man würde ihren Zweck sehr verkennen, wenn man sie blos für eine Ehrenrettung des Spinoza hielte; bei Verständigen hat Spinoza diese Ehrenrettung nicht nöthig, und er sollte, meinem Zweck gemäß, jetzt blos die Handhabe eines Opfergefäßes werden, aus welchem ich einige Tropfen dem Altar meiner Jugend darbringen wollte. Warum ich von Spinoza ausging, lag theils in der Reihe meiner Gedanken, theils in Veranlassungen, die meine Zeit mir darbot.

Niemand indeß nehme meine Schrift so auf, als ob ich irgend einer gangbaren Philosophie vor- oder zwischentreten, sie verdrängen, Parteien herausfordern oder zwischen Parteien ein unberufener Schiedsrichter werden wollte. Es sind Gespräche einiger Personen, die ihre Meinungen mit eben dem Recht äußern, mit welchem jeder Andre seine Lehrsätze darstellt. Gespräche sind keine

[1] Mit wenigen, rein sprachlichen Aenderungen in der Ausgabe von 1800 abgedruckt. — D.

Entscheidungen, noch minder wollen sie Zank erregen; denn über Gott werde ich nie streiten.

Sehnlicher wünschte ich, daß, was hier im Gespräch blos angedeutet werden konnte, eine unserer Philosophie angemessenere Form erlebte. Nur einen ruhigen, heitern Sommer wünschte ich mir für meine Adrastea oder von den Gesetzen der Natur, sofern sie auf Weisheit, Macht und Güte als auf einer innern Nothwendigkeit ruhen. Da ich aber bestimmt bin, in meinem Leben selbst der Nothwendigkeit, nicht der Willkür zu folgen, so wird die ewige Wahrheit, wenn ihr mein Werk angenehm ist, mir auch Muße dazu verleihen. Zufrieden wäre ich, wenn diese kleine Vorarbeit einige unbefangene Liebhaber der Philosophie erfreute, Kennern gefiele und hie und da einem Irrenden den Weg zeigte.

Weimar, den 23. April 1787.

Herder.

Erstes Gespräch.

Philolaus. Sehen Sie, Theophron, die erquickende Stunde, die nach dem schrecklichen Gewitter folgt. Schwefelwolken thürmten sich auf, die uns den Anblick der Sonne nahmen und alles Irdische in schweren Othem setzten; sie sind zertrümmert, und Alles haucht wieder leicht und fröhlich. So stelle ich mir den Zustand der Wissenschaft vor, da Spinoza und Seinesgleichen der Welt den Anblick Gottes mit ihren schweren Dünsten rauben wollten; diese thürmten sich auch zum Himmel empor und umzogen das Firmament; aber eine gesundere Philosophie hat sie wie die Riesen hinuntergestürzt, und der nachdenkende Geist erblickt die strahlende Sonne wieder.

Theophron. Haben Sie den Spinoza gelesen, lieber Freund?

Philolaus. Gelesen habe ich ihn nicht; wer wollte auch jedes dunkle Buch eines Unsinnigen lesen? Aber das habe ich aus dem Munde Vieler, die ihn gelesen haben, daß er ein Atheist und Pantheist, ein Lehrer der blinden Nothwendigkeit, ein Feind der Offenbarung, ein Spötter der Religion, mithin ein Verwüster der Staaten und aller bürgerlichen Gesellschaft, kurz, ein Feind des menschlichen Geschlechts gewesen und als ein solcher gestorben sei. Er verdient also den Haß und Abscheu aller Menschenfreunde und wahren Philosophen.

Theophron. Die Gewitterwolke indessen verdiente ihn nicht, mit der Sie ihn eben verglichen haben; denn auch sie gehört zur Naturordnung und ist heilbringend und nützlich. Aber, ohne Gleichniß zu reden, haben Sie, mein Freund, auch nichts Näheres und Bestimmtes über Spinoza gelesen, woran wir uns im Gespräch halten könnten?

Philolaus. Vieles, z. B. den Artikel über ihn in Bayle.

Theophron. An Bayle haben Sie diesmal nicht eben den besten

Gewährsmann. Er, dem sonst alle Systeme gleichgiltig waren, weil er selbst kein System hatte, blieb in Absicht des Spinoza nicht gleichgiltig. Er nahm eifrig Partei gegen denselben, wozu ihn ohne Zweifel Umstände der Zeit und des Orts veranlaßten. Vielleicht lebte er dem Verstorbnen zu nahe; die Lehre, ja selbst der Name des Spinoza war damals ein Schimpfwort, wie beide es großentheils noch jetzt sind; alles Ungereimte und Gottlose nannte und nennt man zum Theil noch Spinozistisch. Nun war es des feinen Dialektikers Bayle Sache wol nicht, ein System als System zu ergründen und mit dem tiefsten Gefühl der Wahrheit ganz zu beherzigen. Er durchflog alle Lehrgebäude, nahm scharfsinnig ihre Verschiedenheiten auf, sofern sie ihm zu seinen Zweifeln dienten; jetzt war ihm diese Meinung wichtig, jetzt eine andre; von dem aber, was innere philosophische Ueberzeugung heißt, hatte er bei seiner leichten Denkart schwerlich einen Begriff, wie solches sein Wörterbuch beinahe unwidersprechlich zeigt.

Philolaus. Sein Wörterbuch und seine übrigen Schriften. Auch [1] ich habe mich oft gewundert, wie ein so scharfsinniger Mann in seinen Meinungen so unstät, so unzusammenhangend sein konnte. Jetzt ist ihm dieser wichtige Gedanke, jetzt jene Ungereimtheit gleich wichtig; eine falsch citirte Jahrzahl des Moreri und die Frage, ob ein Gott sei, wieviel derselben seien, woher das Böse in der Welt entspringe u. dergl. beschäftigen ihn mit gleichem Interesse. Ich glaubte aber, das gehöre zum Wörterbuchschreiber.

Theophron. Dahin wollen wir Bayle nicht setzen, ob er gleich ein Wörterbuch schrieb; auch in diesem zeigt sich allenthalben der Sebstdenker mit einer leichten Gewandtheit des scharfsinnigsten Gedankenspieles.[2] Nennen Sie mir einen andern Schriftsteller, der so viel und vielerlei mit gleicher Anmuth, mit gleicher Aufmerksamkeit umfaßt oder berührt hätte. Er war der philosophisch-historische Voltaire seiner Zeit, dessen Liebhaberei sich vom erhabensten Gegenstande bis zur kleinsten Kleinigkeit eines historischen Umstandes, einer Anekdote, eines Büchertitels oder gar einer Zote erstreckte. Für einen Geist solcher Art war nun Spinoza's System eben nicht. Dieser eingeschlossene, schwere Denker hatte von Allem, was Meinung war, einen vielleicht zu wegwerfenden Begriff und

---

[1] Statt „Sein Wörterbuch ... Auch" hatte die erste Ausgabe: „Sehr wahr und". — D.

[2] An der Stelle von „Ich glaubte ... Gedankenspieles" stand früher: „Theophron. Sagen Sie lieber: mit gleich wenigem Interesse; aber mit desto mehr Gewandtheit des scharfsinnigsten Gedankenspieles. Eben dies macht Bayle's seltenen Vorzug." — D.

ging mit mathematischer Genauigkeit der reinen Wahrheit nach, wo er solche zu finden glaubte. Für sie vergaß er alles Andre, und von Bayle's Gelehrsamkeit, von seinem Witz und Scharfsinn hatte er vielleicht nicht Eins gegen Tausend. Zwei Köpfe solcher Art werden einander schwerlich Gerechtigkeit widerfahren lassen, und doch bin ich überzeugt, hätte es Spinoza gegen den Verfasser des Wörterbuchs eher gethan, als der muntre, vielgeschäftige Bayle es gegen Spinoza thun mochte. Diesem warf man schon in seinem Leben vor, daß er Spinoza's System nicht recht gefaßt habe, und er hat sich gegen diesen Vorwurf in einem eignen Briefe vertheidigt.*)

Philolaus. Uebel also für Spinoza; denn für den größten Haufen hat eben doch Bayle den Begriff festgesetzt, den man von ihm hegt. Wie Wenige lesen Spinoza's dunkle Schriften, und alle Welt liest den tausendfach abwechselnden, angenehmen Bayle.

Theophron. So ist's, mein Freund, und doch auch nicht ganz also. Für das leichte Heer von Lesern hat Bayle den Begriff von Spinoza fixirt; leider aber für den schweren Phalanx haben es meistens streitende Philosophen und Theologen gethan, und da ist ihm noch übler begegnet. Es ging ihm nach dem Evangelio:[1]) seine nächsten Hausgenossen wurden seine ärgsten Feinde, die Cartesianer. Sie wollten und mußten ihre Philosophie, von der er ausgegangen war, und mit deren Worten er sprach, von der seinigen absondern, damit nicht auch sie in den Verdacht des Spinozismus kämen; natürlich hat sich diese philosophische Behutsamkeit von des Cartesius Schule auf jede nachfolgende verbreitet. Noch bitterer gingen die Theologen fast aller Confessionen gegen ihn los; denn er hatte nicht nur über das Judenthum und die Bücher des Alten Testaments seine Meinung sehr frei, ihnen sehr anstößig geäußert, sondern, welches ihnen viel ärger dünken mußte, er hatte zuerst vorzüglich gegen sie die Feder ergriffen. Ihrer Streitsucht, ihren Zänkereien schrieb er einen großen Theil vom Verfall des Christenthums, von der Unwirksamkeit der schönsten Lehrsätze desselben zu, und ob er dies gleich ohne Bitterkeit that, so können Sie Sich doch leicht die Aufnahme seines Buchs vorstellen.

Philolaus. Die ist mir vor Augen. Hitzigen Parteien darf nur ein Friedensstifter ohne Vollmacht zwischentreten, und er hat beide gegen sich. Welche Vollmacht aber hatte der Jude Spinoza?[2])

*) *Oeuvres de Bayle*, T. IV. p. 169. 170. — H.

[1]) Matth. 10, 36. — D.
[2]) Die Worte: „Welche Vollmacht ... Spinoza" fehlen in der ersten Ausgabe. — D.

Theophron. Keine andre Vollmacht, als die er glaubte aus der Hand der Billigkeit und Wahrheit empfangen zu haben; nur freilich bediente er sich derselben nicht eben auf weltkluge Weise. Er machte seine religiöse Politik in einem Werk bekannt, dessen Theologie Juden und Christen aufbringen mußte;*) seine politischen Grundsätze waren so strack, so schnurgerade, daß sie der damaligen Zeit gewiß nicht eingehen konnten. Dem Staat räumte er das völlige Recht ein, den äußern Gottesdienst anzuordnen; der Vernunft behielt er die uneingeschränkte Freiheit des Gebrauchs ihrer Kräfte vor: Beides dünkte den Meisten so übertrieben, als ob er Feuer und Wasser mischen wollte. Seine Theorie also mußte nothwendig scheitern, wie sie dann in Manchem auch uns noch jetzt zu hart, zu Hobbesisch dünkt, ob wir gleich in Grundsätzen der Duldung weit vorgerückt sind. — Locke, Bayle, Shaftesbury u. A. gingen leiser.

Philolaus. Und doch mußten auch sie dulden, eh ihre billigsten Sätze allgemein anerkannt wurden. In Materien solcher Art hat freilich ein disputirender Dialektiker wie Bayle oder ein einkleidender Dichter wie Voltaire viel Vortheil vor dem ernsten Philosophen, der seine Sätze strack hinstellt. Jene dürfen und können immer sagen: „Ich habe nur disputirt, Wahres und Falsches einander entgegengestellt und Beides eingekleidet; man wähle!“ In diesem angenommenen, immer veränderten Gewande gehen sie nicht nur sicherer, sondern wirken auch desto allgemeiner.[1]) Bayle machte gewiß auf sein Zeitalter mehr Wirkung als Spinoza und Leibniz, Voltaire mehr als Rousseau oder als andere noch strengere Philosophen.

Theophron. Wie man's nimmt, Philolaus; es giebt eine zwiefache Wirkung. Eine breitet sich weit umher; eine andre wurzelt um so fester. Ich wollte, daß ein philosophisch-kritischer Mann, kein Jüngling, zu unsrer Zeit den theologisch-politischen Versuch des Spinoza mit Anmerkungen herausgäbe.**) Es wäre ein nützlicher

*) *Tractatus Theologico-Politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.* Hamburg. (Amstelod.) 1670. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) Er ist seitdem übersetzt erschienen (Gera 1787), aber ohne die Anmerkungen, die hier gewünscht werden. Seine „Ethik“ ist mit Anmerkungen begleitet. Anmerk. der zweiten Ausgabe. — H.

[1]) Statt „Wahres und Falsches . . . desto allgemeiner“ hatte die erste Ausgabe: „nur eingekleidet“; und doch wirken sie in diesem angenehmen, immer veränderten Gewande nur desto allgemeiner“. — D.

Versuch, zu sehen, was die Zeit in ihm bekräftigt oder widerlegt habe. In der Kritik über die Schriften des Alten Testaments haben seitdem Manche Manches als eine neue Entdeckung, dazu unvollkommener gesagt, das in Spinoza bereits gründlicher stand. Im Punkt der Toleranz hat die Natur unsrer Staaten beinah keinen andern Weg nehmen mögen, als den ihr Spinoza damals zu allgemeinem Haß vorzeichnete. Freilich ist in diesem Werk wie in allen seinen andern Schriften Alles hart gesagt; für Werke der Einbildungskraft, Poesie[1] z. B., hatte Spinoza nur einen metaphysischen Sinn; in der ganzen Composition seines Werks ist er ein einsamer Denker, dem die Grazie des Weltumganges, des einschmeichelnden Vortrages unbekannt war und, wie mich dünkt, wol auch unbekannt sein durfte.

Philolaus. Nur darauf setzen Sie es, Theophron? Ein Mensch ohne gesunde Grundsätze, ein Atheist, ein Pantheist u. s. w., über welche Materie könnte der schreiben, daß er bei Vernünftigen Eingang fände? Er soll sogar den Pantheismus und Atheismus haben demonstriren wollen; was geht über den Unsinn?

Theophron. Den Atheismus und Pantheismus demonstriren? und beide zugleich? Wie sind beide in einem und demselben System möglich? Der Pantheist hat doch immer einen Gott, ob er sich gleich in der Natur Gottes irrt; der Atheist hingegen, der Gott schlechterdings leugnet, kann weder Pantheist noch Polytheist sein, wenn man nicht mit den Namen spielt. Ueberdem, mein Freund, wie kann man den Atheismus, d. i. eine Negation, erweisen?

Philolaus. Warum nicht, wenn man einen innern Widerspruch im Begriff von Gott entdeckte oder zu entdecken glaubte?

Theophron. Einen innern Widerspruch im einfachsten, im höchsten Begriff, dessen die Menschheit fähig ist? Ich bekenne, daß ich davon nichts begreife.

Philolaus. Deshalb war er auch ein Unsinniger, der demonstriren wollte, was nicht zu demonstriren war; denn unsre neue Philosophie sagt laut: „Weder daß ein Gott sei, noch daß er nicht sei, ist zu demonstriren. Das Erste muß man als Postulat annehmen und — glauben."

Theophron. „So", würde ein Andrer sagen, „müßte es wenigstens freistehn, „Eins von Beiden zu glauben und als Postulat anzunehmen, d. i. Atheist, Deist oder Theist zu sein, nachdem wir Glauben haben"." — Doch lassen Sie diesen Punkt unberührt:

[1] Statt „für Werke der Einbildungskraft, Poesie" stand früher „Für die Poesie der Propheten". — D.

Spinoza sei Atheist, Pantheist oder eine Zwittergestalt von beiden gewesen, so schmerzen mich die Beinamen, die Sie einem Unbekannten geben. In der Philosophie sind wir aus den Zeiten der Ehrentitel hinaus, mit denen Spinoza noch von Kortholt, Brucker und Andern genannt ward. Der Erste glaubte witzig zu sein, wenn er den Benedictus in einen Maledictus und den Namen Spinoza in einen stachlichten Dornbusch verkehrte. Bei Andern sind die Beiworte „frech, gottlos, unsinnig, unverschämt, gotteslästerlich, pestilenzialisch, abscheulich" gewöhnliche Formeln, mit denen sie ihn aus dem Reich der Geister citiren. Ein Erwählter hat sogar das Zeichen der ewigen Verwerfung auf seinem Gesicht gefunden, Andre haben ihn auf seinem Todesbette um Erbarmung winseln hören. Ich bin kein Spinozist und werde nie einer werden; die Art aber, mit der man über diesen verlebten stillen Weisen die Urtheile des vorigen Jahrhunderts, des jämmerlichsten Streitjahrhunderts, noch zu unsrer Zeit wiederholen will, ich gestehe es, mein Freund Philolaus, ist mir unerträglich. Hier haben Sie ein Büchelchen von acht Bogen,*) in denen noch dazu das Meiste ein Gemisch von Anmerkungen ist, die Sie ganz überschlagen dürfen; es ist nichts als das Leben Spinoza's, sehr trocken, aber mit historischer Genauigkeit erzählt; denn man sieht, daß der Verfasser um jeden Umstand besorgt gewesen. Ein unparteiischer Mann hat es geschrieben, kein Spinozist, sondern ein evangelischer Pastor, der „vor Gott bezeugt, daß er in Spinoza's „Theologisch-politischem Tractat" nichts Gründliches gefunden, noch etwas, das in dem Glaubensbekenntniß, womit er den evangelischen Wahrheiten zugethan ist, ihn im Geringsten auf der Welt zu beunruhigen fähig gewesen, weil anstatt der gründlichen Beweise man nichts als vorausbedungene Sätze, und was man in den Schulen petitiones principii nennt, darinnen finde". Einem so vorsichtigen Führer können Sie Sich sicher anvertrauen, wenn Sie den Mann näher kennen wollen.**) — Meine Geschäfte rufen mich weg; bald sehen wir uns wieder. Wenn Sie hineinblicken wollen, so lege ich Ihnen auch des Atheisten Werke selbst hin; leider sind es nur zwei kleine Bände.

Philolaus. Ich begreife den Theophron nicht. Für einen

*) Leben des Spinoza von Joh. Colerus. Frankf. 1733. — H.

**) In Heidenreich's „Natur und Gott" (B. I. Leipzig 1789) ist der erste Theil des Aufsatzes *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza* übersetzt. Obgleich enthusiastisch geschrieben, stimmt dies Elogium eines seiner Freunde und Bekannten dennoch mit Coler's Lebensbeschreibung zusammen und ist merkwürdig. Anmerkung der zweiten Ausgabe. — H.

Demonstrator solcher Art sich zu verwenden! und was soll mir hierüber sein Leben von einem evangelischen Pastor, also geschrieben und also gedruckt, sagen?

* * *

Ein sonderbarer Mann, dieser Spinoza. Wie auch sein System sein möge; es ist etwas Wahrheitsuchendes, Standhaftes und Selbstbeständiges in seinem Charakter und Leben. Er legt sich auf die jüdische Theologie und verläßt sie, um die Naturlehre gründlich zu erlernen; die Werke des Descartes kommen ihm in die Hände, und da er sie mit sonderbarer Begierde gelesen hat und nachher bekennt, daß, was er an philosophischer Erkenntniß besitze, er aus ihnen geschöpft habe, so wendet er sich still vom Judenthum weg, weil er sich überzeugt glaubt, daß er den Lehrsätzen desselben nicht weiter folgen könne. Man bietet ihm ein Jahrgeld von tausend Gulden an, damit er nur fernerhin die Synagoge besuchen möge; er schlägt es aus und zieht sich ohne Geräusch in die Stille. Man thut ihn in den Bann; er antwortet und lernt in der Stille eine Hanthierung, sich selbst zu nähren. Welch ein andres Betragen als in ähnlichen Umständen des unglücklichen, brausenden Acosta,*) der nicht zur Ruhe kommen konnte, bis ihm der Tod Ruhe schaffte![1]) Ich wollte, daß man Spinoza's Antwort auf den Bann der portugiesischen Synagoge in Amsterdam (wenn sie nicht sogleich zerrissen und abgethan ist) erhalten könnte; sie würde uns die Ursachen seines Entschlusses, wie mich dünkt, ebenso stark und bündig als sanft und stille sagen; denn es herrscht ein sanftmüthiger, stiller Geist in dieses Mannes Leben. Jetzt verfertigt er optische Gläser und lernt von ihm selbst zeichnen. Der Lebensbeschreiber hat eine Sammlung seiner Zeichnungen in Händen gehabt, darunter auch Personen gewesen, die bei ihm nur einen Besuch abstatteten, die er also wahrscheinlich aus dem Gedächtniß gezeichnet. Unter diesen Uebungen war auch Masaniello in seiner bekannten Fischerkleidung, von dem der Wirth des Spinoza versicherte, daß dies Bild ihm selbst ähnlich gesehen habe. Ein sonderbarer Einfall, sich als Masaniello zu zeichnen; oder vielleicht ein Wirthseinfall.[2]) — Nun

*) S. Uriel. Acostae *Exemplar humanae vitae*, hinter Limborch's *Amica collatione cum Judaeo*, Basil. 1740. — H. [Vgl. Herder's Werke, XIII. S. 235, 242 f. — D.]

[1]) Die erste Ausgabe hat „bis er sich selbst erschoß!“ — D.

[2]) Statt „oder vielleicht ein Wirthseinfall“ stand früher: „ich wünschte, daß das Bild bekannt würde“. — D.

schleift Spinoza Gläser, seine Freunde verkaufen sie, und er lebt sparsam; in zwei bis drei Tagen sieht er oft Niemand. Viele bieten ihm ihren Beutel und ihre Hilfe an; Alles aber schlägt er bescheiden aus, lebt von geringen Speisen und schließt seine Rechnungen alle Vierteljahre, nur damit er nicht mehr aufwende, als er aufzuwenden habe. Er ist, wie er seinen Hausleuten sagt, eine Schlange, die mit dem Schwanz im Munde einen Zirkel macht, anzuzeigen, daß ihm von seinen Jahrseinkünften nichts übrig bleibe. Ich habe das Symbol unter seinem Bilde gesehen und es thöricht auf sein System gedeutet. Welch ein wahrerer Philosoph in diesem Allen als manche dieses Namens! [1]) Er will nicht mehr sammeln, als was nöthig sei, um mit Wohlstand begraben zu werden; er will aber auch Niemanden zur Last fallen und nur durch sich selbst leben. Sein Betragen ist still und friedlich: Herr über seine Leidenschaften, zeigt er sich nie weder sehr traurig noch sehr fröhlich. Gesprächig tröstet er die Leidenden seines Hauses und ermahnt sie, ihre Unglücksfälle als ein „von Gott ihnen zugeschicktes Loos" geduldig zu ertragen; er redet den Kindern zu, daß sie den Gottesdienst fleißig besuchen möchten, und unterrichtet sie, wie sie ihren Eltern gehorsam sein sollten, fragt seine Hausgenossen, welchen Nutzen sie aus der angehörten Predigt geschöpft, und hält hoch von dem erbaulichen, guten Geistlichen, der hier genannt wird.*) „Eure Religion ist gut," spricht der stille Weise, „Ihr habt nicht nöthig, eine andere zu suchen, noch daran zu zweifeln, daß Ihr dabei die Seligkeit erlangen werdet, sofern Ihr nur der Gottseligkeit Euch ergebt und zugleich ein friedliches und ruhiges Leben führt." Sein aufrichtigster Freund bietet ihm ein Geschenk von zweitausend Gulden an, um mit einiger mehreren Bequemlichkeit zu leben; er verbittet es freundlich. Jener will ihn zu seinem Erben einsetzen; er nimmt die Wohlthat nicht an und setzt das Jahrgeld, das Dieser ihm in seinen letzten Lebensjahren aufdringt, fast noch um die Hälfte herunter. So lebt er und stirbt in seinem fünfundvierzigsten Jahr ebenso ruhig, als er gelebt hatte. Wenige Stunden vorher hatte er mit seinen Hausleuten noch ein langes Gespräch über die gehörte Predigt, und ehe sie Nachmittags die Kirche verlassen, erblaßt er in Gegenwart seines Arztes. Sein ganzer Nachlaß beträgt nach dem Verkauf 390 Gulden und 14 Stüber, um welche Summe sich noch seine Anver-

*) Ein Vorgänger eben des Colerus, der sein Leben geschrieben. — H.

[1]) Statt „manche dieses Namens" hatte die erste Ausgabe „selbst Rousseau". — D.

wandten zankten. Ein sanfter Schimmer strahlt durch sein Leben; denn man sieht, wie seine Freunde ihn lieben, wie Alle, die ihn kennen, ihn schätzen, und wie er sich dessen nie überhebt, keinen störrig abweist. Als ihm der Kurfürst von der Pfalz eine Lehrstelle auf seiner Universität antragen ließ, mit der Freiheit, nach seinen Grundsätzen fortzuschließen, wie er es seinem Vorhaben am Dienlichsten finden würde, antwortete er vorsichtig: „er wisse nicht, in welche Schranken die Freiheit, seine Meinungen zu erklären, eingeschlossen sein solle, damit es nicht schiene, daß er die Landesreligion stören wolle", und nahm den Ruf nicht an.

Von seinen Meinungen weiß ich freilich noch nicht, was ich zu halten habe; selbst aber die hier als irrig angeführten, wahrscheinlich seine ärgsten Stellen tragen bei aller Paradoxie das Siegel der Ueberzeugung Dessen an sich, der diese Meinungen hegte. Er will sie Keinem aufdringen, er will keine Secte stiften, und zwar nicht aus Menschenfurcht, sondern aus Scheu, die Meinungen andrer Menschen auch nach seinem Tode zu stören. Während seines Lebens hat er nichts herausgegeben als einen kleinen Tractat, mit welchem er Ruhe zu stiften gedachte; als diese Bemühung fehlschlug, wohnte er mit seiner Philosophie allein und verbrennt wenige Tage vor seinem Tode noch eine angefangene Uebersetzung des Alten Testaments, damit sie auch nach seinem Tode keinen Unfrieden verursachen möchte. Ich wollte, daß er sie nicht verbrannt hätte; denn hatte sie keinen Werth in sich, so hätte sie die Zeit doch vertilgt.

* * *

Wolan also zu seinen Schriften! [1]) Sie sind nach seinem Tode erschienen; er hatte sie, wie der Augenschein zeigt, für sich selbst geschrieben. Und es sind meistens Fragmente. *)

„Von der Besserung des Verstandes und von dem Wege, auf welchem man am Besten zur wahren Kenntniß der Dinge gelangt. **)

„Belehrt von der Erfahrung, daß Alles, was uns im gemeinen Leben häufig begegnet, ein leerer Tand sei, weil ich sah, daß Alles, was ich fürchtete, in sich selbst weder Böses noch Gutes habe, als

*) *B. d. S. Opera posthuma* (Hagae Com.) 1677. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) *Tractatus de intellectus emendatione* in *Opp. posthum.* S p i n o z a e, p. 356. — H.

---

1) Früher stand: „Ich will seine Schriften selbst ansehn". — D.

sofern das Gemüth dadurch bewegt wird, entschloß ich mich endlich, zu forschen, ob es Etwas gebe, das wahrhaft gut sei und sich mittheile, so daß mit Verwerfung alles Andern die Seele von ihm allein afficirt würde; ja, ob es Etwas gebe, das, wenn ich's fände und hätte, mir einen unverrückten, höchsten und ewigen Freudegenuß gewähren könne. Ich sage, daß ich mich endlich entschlossen; denn dem ersten Anblick nach schien es unrathsam zu sein, um eine mir damals ungewisse Sache eine gewisse verlieren zu wollen; ich sah nämlich die Vortheile, die aus Ehre und Reichthum entspringen, und die ich nicht weiter suchen müßte, sobald ich mich ernstlich nach meinem neuen Zweck wenden wollte. Läge also das höchste Glück in ihnen, so sahe ich wohl, daß ich desselben entbehren müßte; fände es sich aber in ihnen nicht, und ich jagte ihnen doch nach, so müßte ich seiner auch entbehren. Ich überlegte also bei mir selbst, ob es nicht möglich sei, zu meinem neuen Zweck oder wenigstens zur Gewißheit zu kommen, daß es einen solchen gebe, wenn ich auch meine gewöhnliche Lebensweise nicht veränderte; dies versuchte ich oft, aber vergebens. Denn was uns gemeiniglich im Leben vorkommt und von den Menschen (nach ihren Handlungen zu urtheilen) für das höchste Gut angesehen wird, läßt sich auf drei Stücke bringen: auf Reichthümer, Ehre und Lust. Durch alle drei aber wird das Gemüth so zerstreut, daß es an kein anderes Gut irgend gedenken kann. Denn was die Wollust betrifft, so täuscht sie das Gemüth eine Zeit lang, als ob es in einem Gut ruhe, und hindert es damit, an irgend ein anderes Gut zu denken; bald aber folgt auf ihren Genuß die tiefste Traurigkeit, die den Geist, wenn nicht fesselt, so doch stört und stumpf macht. Auch wenn wir Ehre und Reichthum verfolgen, zerstreut sich die Seele, insonderheit wenn wir jene um ihr selbst willen begehren, weil sie uns alsdann ein höchstes Gut dünken. Und zwar zerstreut die Ehre das Gemüth noch mehr als der Reichthum, weil sie fortwährend als ein wahres Gut und als der letzte Zweck geschätzt wird, nach welchem man Alles einrichten müsse. Ferner findet bei Ehre und Reichthümern zwar nicht, wie bei der Wollust, die Reue statt, sondern je mehr man von beiden besitzt, desto mehr freut man sich und wird mehr und mehr angeregt, sie zu vermehren. Schlägt aber bei irgend einem Zufalle die Hoffnung fehl, so bringen beide die größte Traurigkeit. Endlich ist auch die Ehre deswegen ein großes Hinderniß, weil, um sie zu erlangen, man sein Leben nothwendig nach der Denkart andrer Menschen einrichten muß, daß man nämlich fliehe, was sie fliehen, und suche, was sie suchen.

„Da ich also sahe, daß dies Alles mir Hinderniß sei, mich auf mein neues Werk zu legen, ja mit demselben in solchem Widerspruch stehe, daß ich von Einem oder dem Andern nothwendig ablassen müsse, so ward ich gezwungen zu forschen, welches von beiden mir nützlicher wäre. Denn ich kam, wie gesagt, in den Fall, ein gewisses Gut für ein ungewisses aufgeben zu wollen. Als ich aber diese Ueberlegung etwas fortgesetzt hatte, so fand ich zuerst, daß, wenn ich meine alte Lebensweise gegen die neue vertauschte, ich immer doch nur ein seiner Natur nach ungewisses Gut gegen ein andres ungewisses aufgebe, das seiner Natur nach nicht ungewiß sein könne, weil ich eben ein festes Gut suchte, sondern das nur sofern zweifelhaft bliebe, ob ich's erreiche. Durch fortgesetztes Nachdenken kam ich gar so weit, einzusehn, daß, wenn ich Alles recht und ganz überlegte, ich gewisse Uebel gegen ein gewisses Gut vertauschte. Ich sah nämlich, daß ich in der größten Gefahr schwebte und in der Noth wäre, ein auch ungewisses Rettungsmittel mit allen Kräften zu suchen; wie der Kranke, der, wenn er kein Mittel braucht, den gewissen Tod vor sich sieht, auch ein ungewisses Mittel mit allen Kräften suchen muß, da seine ganze Hoffnung darauf beruht. Alle die Dinge aber, denen der große Haufe nachstrebt, gewähren nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unsers Seins, sondern sie verhindern dasselbe auch und sind oft die Ursache des Untergangs Derer, die sie besitzen, immer aber die Ursache des Untergangs Derer, die von ihnen besessen werden.

„Es giebt viele Beispiele von Menschen, die ihres Reichthums wegen sich bis auf den Tod verfolgen ließen, auch Beispiele von Menschen, die, um Güter zu erlangen, sich so vielen Gefahren aussetzten, daß sie endlich ihre Thorheit mit dem Leben büßten. Nicht wenigere giebt es, die, um Ehre zu erlangen oder zu erhalten, aufs Elendeste litten. Unzählige Beispiele endlich sind von solchen vorhanden, die durch übermäßige Wollust ihren Tod beschleunigt haben. Alle diese Uebel scheinen mir daher zu kommen, daß das ganze Glück oder Unglück in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, dem wir mit Liebe zugethan sind. Denn um etwas, was man nicht liebt, entsteht kein Streit; man grämt sich nicht darüber, wenn es verschwindet; man fühlt keinen Neid, wenn es ein Anderer besitzt, keine Furcht, keinen Haß, kurz keine Gemüthsbewegung; welches Alles zutrifft, wenn man so vergängliche Dinge liebt, wie alle die sind, von denen wir bisher geredet haben. Liebe aber zu einem ewigen und unendlichen Gegenstande kann nur Freude der Seele gewähren, eine Freude, die von keiner

Traurigkeit weiß; wahrlich, ein sehr wünschenswürdiger Zweck, nach welchem man mit allen Kräften streben müßte! Ohn' Ursach aber bediente ich mich nicht des Ausdrucks: wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte; denn ob ich gleich dies Alles in meiner Seele so klar einsah, so konnte ich deswegen doch allen Geiz, alle Lust- und Ehrsucht nicht ablegen.

„Das Eine sah ich, daß, so lange mein Gemüth mit diesen Gedanken beschäftigt war, so lange verabscheute es jene Neigungen und dachte ernstlich an eine andre Lebensweise; welches mir denn zum großen Trost gereichte. Denn ich sah, mein Uebel sei wenigstens doch noch nicht so groß, daß kein Mittel dagegen wäre. Und obgleich anfangs diese hellen Zwischenräume selten waren und nur kurze Zeit dauerten, so kamen sie doch, nachdem ich das wahre Gute mehr und mehr erkennen lernte, nicht nur öfter, sondern dauerten auch länger; zumal da ich einsah, daß der Erwerb des Geldes oder die Lust- und Ehrbegierde nur so lang Hindernisse blieben, so lange man sie nicht als Mittel, sondern als Zwecke suchte. Sucht man sie als Mittel, so haben sie Maß und hindern nicht, sondern fördern vielmehr, zu dem Zweck zu gelangen, deshalb man sie sucht.

„Hier will ich nur kurz sagen, was ich durchs wahre Gute verstehe, und zugleich, was das höchste Gut sei. Dies recht zu fassen, merke man, daß gut und böse nur beziehungsweise gesagt werden, so daß eine und dieselbe Sache gut und übel heißen kann in verschiedener Rücksicht; so auch vollkommen und unvollkommen. Denn seiner Natur nach kann nichts vollkommen oder unvollkommen genannt werden, vornehmlich weil wir wissen, daß Alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach gewissen Naturgesetzen geschehe. Da aber der schwache Mensch diese Ordnung mit seinen Gedanken nicht erreicht und sich dabei doch eine menschliche Natur denkt, die viel fester als die seinige sei, ja kein Hinderniß sieht, warum er eine solche Natur nicht erlangen könnte: so wird er angereizt, Mittel zu suchen, die ihn zu dieser Vollkommenheit führen. Alles, was ein Mittel sein kann, dahin zu gelangen, heißt ihm ein wahres Gut; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, daß er mit andern Individuen wo möglich einer solchen Natur genieße. Was dies für eine Natur sei, werden wir an seinem Ort sehen: sie sei nämlich Erkenntniß der Vereinigung, die mein Innerstes (mens) [1]) mit der ganzen Natur hat. Dies ist also der Zweck, nach welchem ich

[1]) Statt „mein Innerstes (mens)" hatte die erste Ausgabe „das Gemüth". — D.

strebe, eine solche Natur zu erlangen, und daß Viele sie mit mir erlangen mögen; d. i. zu meiner Glückseligkeit gehört es auch, Fleiß anzuwenden, daß viele Andre das einsehen, was ich einsehe, daß ihr Verstand und ihre Begierde völlig mit der meinigen übereinstimme. Und damit dies werde, so ist nöthig, daß sie von der Natur so viel verstehen, als nöthig ist, eine solche Natur zu erlangen; ferner, eine Gesellschaft zu stiften, in welcher eine große Anzahl auf die leichteste Art mit Sicherheit dahin gelangen möge. Weiter muß man auf die Moralphilosophie und auf die Lehre von der Erziehung der Kinder Fleiß anwenden, und weil die Gesundheit kein kleines Mittel ist, diesen Zweck zu erreichen, muß die ganze Medicin in Ordnung gebracht werden. Weil auch durch die Kunst viel Schweres leicht gemacht, viele Zeit erspart und viele Bequemlichkeit fürs Leben erworben wird, so ist auch die Mechanik auf keine Weise zu verachten. Vor allen Dingen aber ist eine Art auszusinnen, wie der Verstand geheilt und (wiefern es anfangsweise geschehen kann) gereinigt werde, damit er die Sache ohne Irrthum und aufs Beste einsehen lerne. Jedermann sieht hieraus, daß ich alle Dinge auf einen Zweck, auf ein Ziel richten wolle, nämlich daß man zur ebengenannten höchsten Vollkommenheit des Menschen gelange. Was also in den Wissenschaften nichts zu unserm Zweck beiträgt, muß als unnütz verworfen, kurz, alle unsre Gedanken und Handlungen zu diesem Zweck gerichtet werden. Weil aber, wenn wir den Verstand auf den rechten Weg zu lenken suchen, wir auch leben müssen, so müssen wir auch einige Lebensregeln als gut annehmen. Diese nämlich:

„1. Nach der Denkart des gemeinen Mannes zu reden und Alles zu bewirken, was uns kein Hinderniß in Weg legt, unser Ziel zu erreichen. Denn von ihm können wir großen Vortheil erwarten, wenn wir, so weit es sein kann, uns seiner Denkart bequemen. Er wird auch auf diese Weise der Wahrheit selbst ein geneigtes Ohr schenken.

„2. Des Vergnügens nur sofern zu genießen, als es zur Gesundheit gehört.

„3. Geld und jedes Andre nur soweit zu suchen, als es zum Leben, zur Gesundheit und zur Sitte des Landes gehört, inwiefern diese unserm Zweck nicht widerstrebt."

* * *

Träume ich oder habe ich gelesen? Ich glaubte einen frechen Atheisten zu finden, und finde beinah einen metaphysisch-moralischen Schwärmer. Welch ein Ideal des menschlichen Bestrebens,

der Wissenschaft, der Naturkenntniß ist in seiner Seele! und er geht zu ihm mit so überdachtem, mühsam-schwerem Schritt und Stil, als Manche zur Umänderung ihres Lebens nicht ins Kloster wandern. Offenbar ist der Aufsatz aus den Jahren[1] des Mannes, da er vom Judenthum Abschied nahm und seine philosophische Lebensart wählte. *) Er hat diese fortgesetzt bis ans Ende seines Lebens; was mag er in ihr erreicht haben? — Aber siehe, da kommt Theophron.

Theophron. So fleißig? Philolaus, Sie haben die Witterung nicht ganz wahr gelobt; die abgeregneten Gewitterwolken haben uns eine Kälte verursacht, die man nach Ihrem Gleichniß nicht vermuthen sollte.

Philolaus. Lassen Sie mein Gleichniß und geben mir diesen Band mit! ich sehe, ich habe mich an Spinoza geirrt. Was, meinen Sie, soll ich zuerst lesen?

Theophron. Seine „Ethik". Das Uebrige ist Fragment, und der „Theologisch-politische Tractat" war eine frühere Probe-Zeitschrift. Gefällt's Ihnen, so nehmen Sie einige Regeln mit auf die Reise.

1. Ehe Sie den Spinoza lesen, muß Ihnen Descartes, wenn auch nur als Wörterbuch, bekannt sein. In ihm sehen Sie den Ursprung der Worte und Formeln, also auch mancher sonderbaren harten Formeln des Spinoza. Nehmen Sie hiezu Descartes' Hauptschriften oder einen seiner Schüler, **) unter welchen insonderheit Clauberg die Sätze des Cartesianismus klar und ordentlich vorträgt; Sie werden solche hier in einem Bande beisammen finden. Sodann gehen Sie an des Descartes Principia philosophiae von Spinoza selbst, die er für einen seiner Lehrlinge aufgesetzt hat; ***) Sie treffen in ihnen den Uebergang zu seinem eignen System an. Einen Baum muß man nicht etwa nur in seinem Gipfel und Zweigen, sondern in Stamm und Aesten, ja wo möglich den Veranlassungen seines Entstehens und Wachs-

*) Die Vorrede der Herausgeber sagt dies und bittet um Verzeihung, „wenn in dem Aufsatz Manches dunkel und roh erscheine; der Aufsatz sei nicht vollendet." A. d. H. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) *Descartes*, *Opp. Philosoph.* Amstel. 1685. *Regii Philos. natural.* Amstel. 1654. *Raaei Clav. philos. nat.* Lugd. 1654. Clauberg's *Phys.*, *Metaphys.* etc. »In Cartesio displicet, sagt Leibniz, audacia et fastus nimius conjunctus cum styli obscuritate, confusione, maledicentia. Longe magis mihi probatur Claubergius, discipulus ejus, planus, perspicuus, brevis, methodicus.« *Leibnit. Otium Hannoveran.*, ed. *Fellero.*, p. 181. — H. [Von „In Cartesio" an Zusatz der 2. Ausg. — D.]

***) Amstel. 1663. »Quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram«, sagt Spinoza in seinem neunten Briefe, S. 423. — H. [Von „Quem ego" an Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Die erste Ausgabe hatte vor „Jahren" noch „jüngern". — D.

thums nach, in Wurzel, Boden und Klima kennen lernen, gesetzt, daß es auch ein Giftbaum wäre. Denn läsen Sie diesen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nach der Sprache unsrer Philosophie, so müßte er Ihnen freilich, wie er Vielen noch jetzt erscheint, ein Ungeheuer dünken.

2. Geben Sie sorgfältig auf seine geometrische Methode Acht und lassen Sich von ihr nicht nur nicht berücken, sondern bemerken auch, wo diese ihn berückte. Descartes verleitete ihn zu ihr; und er wagte den kühnen Versuch, sie auch der Form nach auf alle, selbst die verflochtensten moralischen Materien anzuwenden. Eben dieser Versuch hätte seine geometrischen Nachfolger in der Metaphysik warnen mögen.

3. Bleiben Sie nie bei Spinoza stehen, sondern rufen bei jedem seiner paradoxen Sätze die ältere und neuere Philosophie zu Hilfe, wie diese etwa solche oder eine ähnliche Behauptung weggeräumt oder leichter, besser, unanstößiger, glücklicher ausgedrückt habe. Sogleich wird Ihnen dann ins Auge fallen, warum dieser Autor sie nicht also, vielleicht nicht so glücklich habe ausdrücken können; mithin werden Sie den Ursprung seines Wortirrthums und den Fort- oder Rückgang der Wahrheit selbst gewahr werden. Nehmen Sie in dieser Absicht seine wenigen Briefe als Erläuterungen zu Hilfe;*) sie klären in Manchem viel auf, und an dem Rande meines Exemplars werden Sie von einer alten Hand geschriebene Nachweisungen auf die „Ethik" und in der „Ethik" auf sie finden. Dienten diese Briefe zu keinem andern Zweck, so zeigten sie, wie ganz es dem Spinoza mit seiner Philosophie ein Ernst gewesen, wie sehr er sich von ihr überzeugt hatte, und wie glücklich er sich in derselben fühlte. Wenn Sie dies Geschäft geendet haben und Ihnen daran etwas liegt, wollen wir über Ihre Zweifel oder über seine Irrthümer ein Weiteres reden.[1])

Philolaus. Ich will Ihrem Rath folgen, ob er gleich viel fordert.

Theophron. Eben fällt mir eine Ode in die Hand: An Gott, von einem Atheisten.

Philolaus. Von Spinoza?

Theophron. Der war kein Dichter; von einem Atheisten, der des Atheismus wegen verbrannt ward.

Philolaus. Und eine Ode auf Gott machte? ich will sie lesen.

*) *Opp. posth.*, p. 395 seq. — H.

[1]) Nach „reden" folgte als Schluß der Rede früher noch: „Ich hoffe, die Mühe soll Sie nicht gereuen; denn ein Demonstrator des Atheismus, für welchen Sie und Andre diesen Autor halten, ist doch wol der Mühe einer Zergliederung werth." — D.

Deo.*)

Dei supremo percita flamine
Mentem voluntas exstimulat meam;
Hinc per negatum tentat alta
Daedaliis iter ire ceris;

Audetque coeli non memorabile
Metari Numen principio carens
Et fine, definire Musae
Exiguo breviore gyro.

Origo rerum et terminus omnium,
Origo, fons et principium sui
Suique finis terminusque
Principio sine terminoque.

---

*) Da diese Ode seitdem in Kosegarten's „Poesien" (B. I. S. 35) wohlklingend übersetzt ist, so stehe sie hier, diese Uebersetzung:

Gott.

Durchwebt von Dessen Odem, der ewig lebt,
Von Dessen Gluth gezündet, der nie erlischt,
Entbrennt die Seele, schwingt den Fittig,
Steiget in nimmer erflogne Höhen,

Und strebet mühsam aufwärts zum Throne Deß,
Den keine Zunge nannte, kein Hymnus sang,
Den keine Schranke grenzt noch enget,
Nicht des Beginns, noch des Endens Schranke.

Er ist der Wesen Urgrund und ist ihr Ziel,
Sein eigner ew'ger Urgrund, sein eignes Ziel,
Beginnt, begrenzt, beschränkt sich selber,
Grenzenlos zwar und beginn- und endlos.

Ubique totus, tempore in omnibus
Omni quiescens ipse Deus locis,
Partes in omnes distributus
    Integer usque, manens ubique.

Nec comprehensum ullis regionibus
Ullisve clausum limitibus loca
Tenent, sed omnis liber omne
    Diditus*) in spatium vagatur.

Illius alta est velle potentia,
Opus voluntas invariabilis;
Et magnus absque quantitate
    Atque bonus sine qualitate.

Quod dicit, uno tempore perficit;
Mirere, fiat vox vel opus prius?
Cum dixit, en cum voce cuncta
    Sunt universa simul creata.

*) Divisus, a didere pro dividere. — H.

Ganz, ungetheilt, untheilbar und unverrückt,
Erfüllt sein Wesen jeglichen Atomus
  Des ungemessnen Raums und jeden
    Stiebenden Tropfen des Zeitenstromes.

Ihn decken hohe Tempelgewölbe nicht,
Ihn fassen nicht die Himmel, die Erden nicht;
  Frei, unumhüllet, ungefesselt
    Waltet und herrscht er im großen Alle.

Sein Will' ist That. Wer steuert dem Mächtigen?
Wer hemmt den Unrückrufbaren? Groß ist er
  Und gut, nicht mit der Meßkunst Größen,
    Nicht mit der Güte der Sittenlehren.

Stracks, flugs, im Hui geschiehet, was er gebeut.
Das Weltall schlief des eisernen Nichtseins Schlaf;
  Er rief: Erwache! Schnell erwachend
    Rafft' es sich auf und erstaunt' und kniete.

Cuncta intuetur, perspicit omnia,
Atque in una solus (solus est omnia),
Quae sunt, fuerunt et futura
    Praevidet ipse perennitate.

Atque ipse plenus cuncta replet Sui
Et semper idem sustinet omnia
Et fert movetque amplectiturque
    Atque supercilio gubernat.

Te, Te oro, tandem respice me bonus,
Tibique nodo junge adamantino:
Id namque solum unumque et omne
    Reddere quod potis est beatos.

Quicunque junxit Te sibi et altius
Uni adhaerescit, continet omnia
Teque omnibus circumfluentem
    Divitiis nihilique egentem.

Tu, cum necesse est, nullibi deficis
Ultroque praebes omnibus omnia
Ipsumque Te, qui sis futurus;
    Omnibus omnia subministras.

Sein alldurchdringend Auge durchschaut das All
Und hegt und trägt, bewahret und wärmet es.
  Allmächtig herrscht sein Wink, allmächtig
    Waltet des Schrecklichen hohe Brane.

Dich fleh' ich, Guter! lächel' auf mich herab!
Mit Demantketten binde mich fest an Dich!
  Bei Dir, bei Dir ist volle Gnüge,
    Einzig bei Dir, und bei keinem Andern!

Wohl Dem, der Dich ergreifet, an Dich sich hängt.
An Dich sich innig schmieget, Dich fest umflicht!
  Dich habend, Vater, hat er Alles,
    Alles, was sättigt, und was beseligt.

Du, Du entzeuchst Dich Keinem, der Dein bedarf,
Freiwillig schenkst Du Jeglichem Jegliches;
  Dich selbst, der war und ist und sein wird,
    Ewiger, schenkst Du dem frommen Fleher!

Laboriosis Tu vigor inclitus,
Tu portus alto navifragantibus,
Tu fons perennis perstrepentes
Qui latices salientis ardent

Tu summa nostris pectoribus quies,
Tranquillitasque et pax placidissima,
Tu mensus*) es rerum modusque,
Tu species et amata forma.

Tu meta, pondus, Tu numerus, decor
Tuque ordo, Tu pax atque honor atque amor
Cunctis, salusque et vita et aucta
Nectare et ambrosia voluptas.

Tu verus altae fons sapientiae,
Tu vera lux, Tu lex venerabilis,
Tu certa spes, Tuque aeviterne
Et ratio et via veritasque;

*) Mensor s. mensura. — H.

Du bist dem Müherliegenden Nerv und Mark,
Und bist dem Klippenscheiternden Bucht und Port,
Und bist der durstgeborstnen Lippe
Lechzender Wanderer Quellenkühle.

Du bist der Arbeitseligen süße Ruh',
Bist unsern Busen Frieden und Freudigkeit,
Bist jeder Schönheit Urgebilde,
Jeglicher Trefflichkeit ew'ge Urform.

Bist Zahl und Maß und Zirkel und Harmonie
Und Pracht und Ordnung, Hoheit und Majestät,
Bist unsre Wonne, unsre Wollust,
Unsre Ambrosia, unser Nektar.

O Du, der Wahrheit Richtscheit, des Rechtes Norm,
Des Guten Bleischnur, heiliges Urgesetz,
Du, unsre Hoffnung, unsre Weisheit,
Leuchtende Fackel des irren Geistes!

Decus jubarque et lumen amabile
Et lumen almum atque inviolabile;
Tu summa summarum, quid ultra?
Maximus, optimus, unus, idem.

Glanz, Lichtstrahl, Würde, Hoheit, wie sing' ich Dich!
Licht, Liebe, Leben, Labsal, wie feir' ich Dich!
Der Summen Summe! All des Allen!
Einziger, Ewiger, Größter, Bester! — H.

[Die deutsche Uebersetzung ist Zusatz der 2. Ausgabe. Wir haben die Versehen des Druckes nach Kosegarten's „Poesien" verbessert. Die Ueberschrift lautet dort: „Vanini's Hymne". Der Freidenker Lucilio Vanini, der Dichter dieses Hymnus, wurde zu Toulouse am 16. Februar 1619 verbrannt, nachdem ihm die Zunge ausgerissen und er erwürgt worden war. Vgl. S. 51 f. — D.]

Zweites Gespräch.

Philolaus. Ich komme mit meinem Spinoza; aber beinah ungewisser, als ich vorher war. Daß er kein Atheist sei, erscheint auf allen Blättern; die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja die einzige aller Ideen, an die er Welt- und Naturkenntniß, das Bewußtsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpft. Ohne den Begriff Gottes ist seine Seele nichts, vermag nichts, auch nicht sich selbst zu denken; es ist ihm fremd und beinah unbegreiflich, wie Menschen Gott gleichsam nur zu einer Folge andrer Wahrheiten, sogar sinnlicher Bemerkungen haben machen können, da alle Wahrheit wie alles Dasein nur aus einer in sich bestehenden ewigen Wahrheit, aus dem unendlichen, ewigen Dasein Gottes folgt.*) Dieser Begriff ist Spinoza so gegenwärtig, so unmittelbar und innig geworden, daß ich ihn eher für einen Begeisterten fürs Dasein Gottes als für einen Zweifler oder Leugner desselben hielte. In Erkenntniß und

*) V. *Ethic.*, p. 49. *Schol. et epist.*, 21. 39. 40. 49 etc. „Jedermann muß ja einräumen, daß nichts ohne Gott weder sein noch gedacht werden könne; denn Alle gestehen, daß Gott aller Dinge, sowol ihrem Wesen als ihrem Dasein nach, einzige Ursache sei. Inzwischen sagen doch auch die Meisten, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Sie müssen also glauben, entweder daß die Natur Gottes zum Wesen der erschaffenen Dinge gehöre, oder daß die erschaffenen Dinge ohne Gott sein und gedacht werden können, oder — welches wol das Gewissește ist — sie wissen nicht, was sie meinen. Die Ursache hievon, halte ich, lag in der fehlerhaften Ordnung ihres Philosophirens. Die göttliche Natur, die sie vor allem Andern betrachten sollten, weil sie sowol ihrer Natur als unsrer Erkenntniß nach das Erste ist, setzten sie zuletzt; die Objecte der Sinne (wie sie es nennen) stellten sie Allem voran. Wenn sie diese betrachteten, dachten sie an nichts weniger als die Gottheit; wenn sie nachher zu dieser übergingen, konnten sie an nichts weniger als an ihre vorigen Figmente denken, denen sie die Kenntniß natürlicher Dinge übergebaut hatten, und die ihnen zum Verstande der göttlichen Natur nichts helfen konnten" u. s. w. — H. [Von „Jedermann" bis „konnten u. s. w." Zusatz der 2. Ausg. — D.]

Liebe Gottes setzt er alle Vollkommenheit, Tugend und Glückseligkeit der Menschen; und daß dies keine Maske, sondern des Philosophen Ueberzeugung sei, zeigen seine Briefe, ja, ich möchte sagen, jeder kleinste Theil seines philosophischen Gebäudes, jede Zeile seiner Schriften. Möge er sich in der Idee von Gott geirrt haben; wie aber Leser seiner Werke je sagen konnten, daß er die Idee von Gott verleugnet und den Atheismus demonstrirt habe, ist unbegreiflich.

Theophron. Auch ich traute mir beinah selbst nicht, da ich diesen Autor las und mit dem zusammenhielt, was Andere über ihn sagten. Und doch las ich ihn nicht als ein Neuling der Philosophie oder in einiger Nebenabsicht, sondern unbefangen, eher mit Vorurtheil wider als für ihn, nachdem ich außer den alten Weltweisen die Schriften *Baumgarten's*, *Leibniz'*, *Shaftesbury's* und *Berkeley's* nicht nur gelesen, sondern studirt hatte. Lassen Sie uns indeß bei dieser Befremdung nicht stehen bleiben, die sich von selbst aufklären wird, wenn wir sein System durchgehen: was haben Sie für Zweifel dagegen?

Philolaus. Wo soll ich anfangen? wo endigen? Das ganze System ist mir ein Paradoxon. „Es ist nur *eine* Substanz; diese ist Gott; alle Dinge sind in ihm nur Modificationen."

Theophron. Am Wort *Substanz* stoßen Sie Sich nicht; Spinoza nahm's nach seiner reinsten, strengsten, höchsten Bedeutung und mußte es so nehmen, wenn er, seiner gewählten Methode nach, d. i. synthetisch,[1] einen *ersten* Begriff zum Grunde legen wollte. Was heißt Substanz, als ein Ding, *das für sich besteht, also das die Ursache seines Daseins in sich selbst hat*? Ich wollte, daß dem Wort diese reine Bedeutung in der Philosophie hätte bleiben können. Im schärfsten Verstande ist kein subsistirendes Ding der Welt eine Substanz, weil Alles von einander und zuletzt Alles von Einem abhängt, das die Selbstständigkeit selbst, d. i. die höchste, einzige Substanz ist.[2] Da aber die menschliche Philosophie immer gern dem *Gefühl* der Menschen treu bleibt und ihm in einem gewissen Sinn treu bleiben muß, da wir uns aber bei aller unsrer Abhängigkeit doch auch für *selbst*-

---

[1]) Statt „seiner gewählten ... synthetisch" stand früher „geometrisch schreiben und", und vorher fehlte „strengsten, höchsten". — D.

[2]) Statt „Da aber ... Modificationen" (S. 35, Z. 4) hatte die erste Ausgabe: „Indessen hat dieser geometrische Begriff in der Philosophie, die immer noch popular bleiben muß, keinen allgemeinen Gebrauch erhalten können, weil wir uns bei aller unsrer Abhängigkeit dennoch für selbstständig halten und auf gewisse Weise auch halten können, wie wir bald sehen werden.

Philolaus. Doch aber sind wir keine bloße Modificationen?" — D.

ständig halten, auf gewisse Weise dafür auch halten können, ob wir gleich nur bestehend sind, so —

Philolaus. Ei dann! Nun und nimmer sind wir doch bloße Modificationen?

Theophron. Das Wort ist anstößig und wird nie in der Philosophie Raum gewinnen. Wagte es indeß die Leibnizische Schule, die Materie eine Erscheinung von Substanzen zu nennen, warum sollte dem Spinoza nicht sein Ausdruck erlaubt sein? Werden die sogenannten Substanzen der Welt allesammt von göttlicher Kraft erhalten, ja, bekamen sie, wie jedes hergebrachte System annimmt, nur durch göttliche Kraft ihr Dasein, was sind sie, wenn man will, anders als modificirte Erscheinungen göttlicher Kräfte (phaenomena substantiata), jede nach der Stelle, nach der Zeit, nach den Organen, in und mit welchen sie erscheinen, bestehend und energisch? Spinoza nahm also mit seiner einzigen Substanz eine kurze Formel, die seinem System allerdings viel Zusammenhang giebt, ob sie gleich unserm Ohr fremd klingt. Immer war sie doch besser als jene Gelegenheitsursachen der Cartesianer, nach denen Gott gleichfalls Alles selbst, nur aber gelegentlich wirken sollte.[1])

Philolaus. Allerdings ein weit unbequemerer Ausdruck —

Theophron. Und doch, wie lange hat er gegolten! Selbst die Leibnizische Philosophie hat ihn nur durch eine andere artigere Formel höflich hinweggescheucht.

Philolaus. Sie meinen die prästabilirte Harmonie aller Dinge.

Theophron. Eben sie. In keinem dieser Ausdrücke liegt Ketzerei; nur einer ist unbequemer als der andere, und im Grunde verstehen wir bei allen gleich wenig. Wir wissen nicht, was Substanz, d. i. ein bestehendes Principium der Kraft, sei, oder wie Kraft wirke; viel weniger wissen wir, was die Allkraft sei, oder wie sie Alles hervorgebracht habe, jetzt noch Alles hervorbringe und jedem Dinge seine Weise mittheile. Daß indessen Alles in einem Selbstbestande ruhen, von einem Selbstständigen, sowol seinem Dasein nach als in seiner Verbindung mit andern, mithin im Grunde sowol als in jeder Aeußerung seiner Kräfte abhangen müsse, daran

---

1) In der ersten Ausgabe ging Theophron's Rede von hier bis Z. 28 ununterbrochen fort, und statt der Worte „sollte ... liegt Ketzerei" stand: „sollte. Ein weit unbequemerer Ausdruck; und wie lange hat er gegolten! Selbst die Leibnizische Philosophie hat ihn nur durch eine andere Hypothese weggebracht, die freilich artiger klingt, aber auch ihre Schwierigkeiten findet. Es ist die prästabilirte Harmonie aller Dinge, von der wir bald reden werden. Sie sehen, mein Freund, daß in allen diesen Ausdrücken keine Ketzerei liegt". — D.

kann kein consequenter Geist zweifeln. — Woran denken Sie, Philolaus?

Philolaus. Ich sehe so manche pathetische Declamation gegen Spinoza auf einmal in ihr Nichts zurückgehn, die mit nichts als dem Namen seiner „einzigen Substanz und seiner Modificationen" kämpfte; sie fochten alle blos mit einem Nebel unbequemer Worte. Ihnen ist bekannt, Theophron, welch ein Heer lächerlicher Widersprüche und Gotteslästerungen man ihm andichtete, z. B. daß, seinem System zufolge, Gott bei allem Guten alles Böse in der Welt thue, daß sonach Gott es sei, der alle Thorheiten verübe, alle Irrthümer denke, gegen sich selbst streite, sich in Spinoza selbst lästere und leugne u. s. w. Was von Spinoza's Modificationen gilt, gilt es von Descartes' gelegentlichen Ursachen, von Leibnizens prästabilirter Harmonie, ja selbst vom physischen Einfluß minder? Geschehen diese Dinge in Gottes Welt, so geschehen sie durch den Gebrauch und Mißbrauch seiner Kräfte, d. i. der Kräfte, die er abhängigen Wesen anschuf und in ihnen erhält; man möge sich seine Vorhersehung oder Mitwirkung auf solche oder eine andre Weise denken. Ueberhaupt habe ich's gefunden, daß, wenn man die Meinung eines vernünftigen Menschen gar zu unvernünftig und ungereimt vorstellt, man selbst entweder eine Ungerechtigkeit begehe oder eine Ungereimtheit sage. Man macht sich mit solchen Formeln den Sieg zwar leicht, es ist aber auch nur das Blendwerk eines Sieges.

Theophron. Also werden Sie jetzt auch darin keine Gotteslästerung finden, wenn Spinoza das selbstständige Wesen eine nicht-vorübergehende, sondern die bleibende immanente Ursache aller Dinge nennt?*)

Philolaus. Wie könnte ich sie finden, da sich gegentheils, auch nach den angenommenen Formeln, bei Gott als einer vorübergehenden Ursache der Dinge nichts denken läßt? Wie und wann und wem geht er vorüber? Ein Geschöpf ohne des Schaffenden Beistand ist nichts; und wie kann Der vorübergehen, der keinen abgeschlossenen Ort hat, keinen Ort räumt, in dem keine Abwechselung und Veränderung sein kann?

Theophron. Aber wie? wenn Gott „außer der Welt" wohnte?

*) Prop. 18 verglichen mit Ep. 21. „In Gott, sage ich mit Paulus, vielleicht auch mit allen alten Philosophen (obgleich auf andre Weise), und ich möchte sagen, auch mit allen alten Ebräern (so viel sich aus einigen, obwol sehr verstümmelten Traditionen muthmaßen läßt), in Gott webt und ist Alles. Glauben aber Einige, dies gehe darauf hinaus, daß Gott und die Natur (unter der sie sich eine gewisse Masse oder körperliche Materie denken) Eins und Dasselbe sei, so verfehlen sie ganz des Weges." *Opp. posth.*, p. 449. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

Philolaus. Was ist ein Ort außer der Welt? Sie selbst und Raum und Zeit in ihr, durch welche wir die Dinge messen und zählen, sind ja allein durch ihn, den Unendlichen, denkbar,[1] der mit den Dingen selbst ihr Wo und Wann, d. i. das Maß und den Zusammenhang ihrer Kräfte setzt, begrenzt, ordnet.

Theophron. Sie gerathen also auch nicht in das Labyrinth von Fragen:

„Wie Gott die Ewigkeit erst einsam durchgedacht?
Warum einst, und nicht eh er eine Welt gemacht?"

Oder: — „Wie sich die weiten Kreise
Der anfangslosen Dau'r gehemmt in ihrer Reise?
Und ewig ward zur Zeit, und wie ihr seichter Fluß
Ins Meer der Ewigkeit sich einst verlieren muß?" u. s. w.

Philolaus. Ich setze nicht hinzu:

„Das soll ich nicht verstehn und kein Geschöpfe fragen;
Es möge sich mein Feind mit solchem Vorwitz plagen."[2]

Denn auch meinem Feinde wünschte ich dergleichen Phantome der Einbildungskraft als einen unergründlichen Gegenstand des Wissens nicht. Gott durchdachte keine Ewigkeit einsam: es war kein Jetzt und kein Ehe, eh eine Welt war; eine anfangslose Dauer ist keine Ewigkeit Gottes, und in dieser giebt's keine Reise. Das Ewig kann so wenig zur Zeit als die Zeit zur Ewigkeit oder das Endliche zum Unendlichen werden.

Theophron. Das haben Sie doch nicht erst aus Spinoza gelernt?

Philolaus. Vielmehr freute es mich, daß er die gewöhnlichen, ganz unphilosophischen Verwirrungen hierüber strenge vorübergegangen war und Zeit und Ewigkeit, d. i. das Endlos-Unbestimmte und das durch sich unendliche Höchstbestimmte genau unterschied. *) Ewigkeit im reinen Sinne des Worts kann durch

*) V. Epist. 29: „Maß, Zahl und Zeit sind nichts als Denk- oder vielmehr Imaginationsweisen. Daher alle, die durch ähnliche, überdem übelverstandene Notionen den Fortschritt der Natur haben verstehen wollen, sich so wunderbar verwirrt haben. Denn da es viele Begriffe giebt, die wir nicht durch Imagination, sondern durch den Verstand allein erreichen, z. B. Substanz, Ewigkeit u. s. w., so thäte Der, der diese Begriffe durch jene Hilfsmittel der Imagination erklären wollte, nichts weiter, als daß er sich Mühe gäbe, mit seiner Imagination zu rasen." *Opp. posth.*, p. 468. — H. [Zusatz der 2. Ausgabe. — D.]

[1]) Statt „denkbar ... ordnet" steht ein bloßes „da", und die folgende Rede Theophron's beginnt mit: „Vortrefflich, Philolaus. Sie". — D.

[2]) Aus Haller's „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben", wonach im Obigen einige Gedächtnißfehler Herder's berichtigt sind. — D.

keine Zeitdauer erklärt werden, gesetzt, daß man diese auch endlos (indefinite) annähme. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseins, die schon in jedem Moment ein Maß der Vergänglichkeit, des Zukünftigen wie des Vergangenen, mit sich führt. Dem Unvergänglichen, durch sich Unveränderlichen kann sie so wenig zugeschrieben werden, daß vielmehr sein reiner Begriff mit dieser zugemischten Phantasie verschwindet.[1]

Theophron. Die Welt ist also auch mit Gott nicht gleich ewig?

Philolaus. Wie kann sie dies sein, da sie Welt, d. i. ein System der Dauer zu- und nach einander geordneter Dinge ist, deren keinem das absolute Dasein oder die unwandelbare Ewigkeit ohne Maß und Zeitendauer zukommt?

Theophron. Also macht's Ihnen auch keine Verwirrung der Begriffe, daß die ewige Macht Gottes (in unsrer gewohnten Sprache zu reden) schafft, schuf und schaffen werde,[2] und doch keinem der Geschöpfe, auch in ihrem ganzen System nicht, seine Ewigkeit zukommt?

Philolaus. Die ewige Macht Gottes schafft, schuf und wird schaffen, weil sie, die ewig wirkende Macht, nie müssig ist und nie müssig sein konnte; des Geschaffenen Dasein beruht nur, wie sein Name selbst sagt, auf einer Folge[3] und hat mit allen seinesgleichen das Zeitenmaß der Veränderung in sich. Also auch eine immerhin fortgesetzte Weltschöpfung wird durch diese Fortsetzung nie ewig. Ihr Maß ist endlos; aber nur in Gedanken des Messenden ist und wird dieses Endlosen Maß.[4] Dies Alles begreife ich leicht; ich habe aber einen andern Zweifel, den ich gelöst wünschte. Er betrifft die Eigenschaften dieses unendlichen, ewigen Gottes bei Spinoza. Wie konnte er, der Zeit und Ewigkeit so richtig unterscheidet, auf der andern Seite so unzusammenhangend sein, daß er „die Ausdehnung zur Eigenschaft Gottes macht"? Verhält sich der Raum nicht wie die Zeit?[5] Ist nun jene mit dem Begriff des Ewigen ganz unvergleichbar, so ist auch Ausdehnung

---

[1]) Statt der Worte „so wenig" ... verschwindet" stand ursprünglich blos: „also auf keine Weise zugeschrieben werden"; Z. 4 fehlten die Worte: „des Zukünftigen wie des Vergangenen". — D.

[2]) Die Worte „in unsrer ... schafft" und „und schaffen werde" fehlten früher. — D.

[3]) Früher stand für „Gottes ... Folge": „Gottes schuf, weil sie sich nie besinnen durfte und nie müssig sein konnte; kein Geschöpf aber ist ewig wie Gott. Denn sein Dasein beruht nur auf einer Folge". — D.

[4]) Die erste Ausgabe hatte: „aber in unsern Gedanken dennoch ein Maß". — D.

[5]) Statt „macht?" ... Zeit?" stand: „macht und nicht oft und stark gnug sagen kann: „Gott sei ein Extensum?" Der Raum verhält sich ja völlig wie die Zeit". — D.

(Extension) mit dem Begriff einer untheilbaren Substanz, die Spinoza mit felsenfester Stärke annimmt,*) gleichfalls unvereinbar.

Theophron. Ihre Bemerkung ist wahr; sehen Sie aber auch, wo Spinoza diesen Ausdruck wählt.[1] Bedient er sich seiner in seiner reinen Theorie von Gott?

Philolaus. Sonderbar! Er braucht ihn nur, wenn er die Seele von der Materie, d. i. das Denkende vom Ausgedehnten unterscheidet.**)

Theophron. Ist nun Ausdehnung und Materie Einerlei? Sehen Sie da den Cartesischen Fehlausdruck, den unser Autor in der Sprache seiner Zeit nicht wohl umgehen konnte, und der für Viele die Hälfte seines Systems verdunkelt. Descartes hatte die Materie durch Ausdehnung erklärt, und man könnte sie ebensowol durch Zeit erklären; denn jene wie diese sind Maße ihres Daseins mit andern und nach einander. Nun mögen beide Maße unumgänglich nothwendig für[2] jeden denkenden Geist sein, der selbst durch Ort und Zeit beschränkt ist; das Wesen der Materie aber werden sie durch diese unsre Denkart[3] nie. Spinoza sahe das Unhinreichende dieser Cartesischen Erklärung so gut als wir; lesen Sie seine Briefe.***) Wenn er also in seiner Ethik die Materie, d. i. Körper mit Ausdehnung, d. i. mit Raum gleichgeltend annahm und sie einem ganz ungleichartigen Dinge, dem Gedanken, gegenüberstellte, so wußte er selbst, daß zu Erklärung des Wesens der Körper dies kein ausdrückender Begriff sei. Ebenso wußte er und wiederholt's, daß Gedanke und Ausdehnung nichts mit einander zu schaffen haben; er tadelt Descartes, daß er von der Zirbeldrüse hinaus den Körper bewegen, die Affecten bändigen wolle u. s. w. Ihm war Ausdehnung ein reiner Verstandesbegriff, untheil-

*) „Kein Attribut der Substanz kann wahrhaft gedacht werden, aus welchem folge: die Substanz sei theilbar." *Ethic.* Prop. XII. „Die absolut-unendliche Substanz ist untheilbar." Prop. XIII. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) Im zweiten Theil der Ethik de mente. — H.

***) Ep. 69, 70, 71, 72. Ausdrücklich sagt er in diesen Briefen, „daß von Descartes die Materie durch Ausdehnung übel definirt worden, daß aus der Ausdehnung die Varietät der Körper nicht zu erklären sei", und geht so weit, daß er die Cartesischen Naturprincipien nicht nur unnütz, sondern ungereimt nennt. *Opp. posth.*, p. 596 seq. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1] Die erste Ausgabe hat „diesen Irrthum vorträgt: sofort wird Ihnen die Ursache desselben einleuchten", worauf Philolaus sogleich erwidert: „Er trägt ihn vor, wenn er die Seele" (Z. 8). — D.

[2] Statt „Nun ... für" stand: „Beide werden also auch zwar der nothwendige Maßstab für"; „sein" nach „Geist" fehlte. — D.

[3] Die Worte „durch diese unsre Denkart" sind Zusatz der 2. Ausg. — D.

bar in sich, nur durch Hilfsmittel der Imagination theilbar. Den Punkt also, warum gerade nur diese beiden Begriffe, Ausdehnung und Gedanke, die zwei Eigenschaften seien, dadurch sich unter unendlichen andern Eigenschaften, die allesammt eine höchste Realität ausdrücken, der Unendliche uns offenbart habe, ließ Spinoza unerörtert, so oft er deshalb befragt wurde.[1]) Was ist in der Ausdehnung für Realität, wenn wir solche auch endlos, d. i. so unbestimmt fortgesetzt wie eine immerhin fortwährende Dauer annehmen? Ohne Wesen, ohne wirkende Kräfte ist nichts in ihr; nur für sinnliche Geschöpfe ist sie das Maß[2]) einer Welt, eines Nebeneinanderseins mehrerer Geschöpfe. Zum Absolut-Unendlichen gehört[3]) sie nicht, so wie sie auch keine innere wesentliche Vollkommenheit seines Daseins ausdrückt, das keinen, also auch nicht einen endlosen Raum erfüllt, das keine, also auch nicht eine endlose Zeit ausmißt.

Philolaus. Da, lieber Theophron, verjagen Sie mir einen widrigen Nebel;[4]) denn dieser unendlich-ausgedehnte Gott, wie man den Gott des Spinoza zu nennen pflegte, war[5]) mir ganz undenkbar.[6])

Theophron. Dem hellen Weltweisen Spinoza war er ebenso sehr. Nicht Gott nennt er ein Extensum (dessen Untheilbarkeit er vielmehr strenge behauptet), sondern die Körperwelt (res extensas) nannte er „ein Attribut, das ein Unendliches seines Selbstbestehenden, wie die Gedankenwelt von ihm ein andres Unendliches ausdrückt“. Gröbere Formeln, phantastische Bilder vernichten seinen Begriff ganz.

---

[1]) Statt „Spinoza (S. 39, Z. 19) ... befragt wurde“ hatte die erste Ausgabe: „Spinoza sträubte sich lange gegen diese Cartesische Erklärung, wahrscheinlich weil er in ihr etwas Unklares merkte; er war mit seines Lehrers schroffer Abtheilung zwischen Materie und Geist nicht zufrieden; was konnte er indessen thun, da ihm ein verbindender Mittelbegriff fehlte? Er nahm also leider auch noch in seiner „Ethik“ die Materie für Ausdehnung, d. i. für Raum, setzte sie einem ganz ungleichartigen Dinge, dem Gedanken gegenüber, und jetzt war er freilich auf dem Wege einer dunkeln Verwirrung. Denn sagen Sie, m. Fr., was haben Gedanke und Ausdehnung mit einander zu schaffen? und wie können diese, gerade nur diese beiden Begriffe die zwo Eigenschaften werden, dadurch sich unter unendlichen andern Eigenschaften, die allesammt eine höchste Realität ausdrucken sollen, der Unendliche offenbart habe?“ — D.

[2]) Statt „nur ... Maß“ stand früher: „sie ist nur die Bedingung“. — D.

[3]) Vor „gehört“ stand noch: „dem Schöpfer“. — D.

[4]) Die erste Ausgabe hatte: „nehmen Sie mir einen Stein vom Herzen“. — D.

[5]) Statt „wie man ... pflegte“ stand früher: „des Spinoza“. -- D.

[6]) Statt der folgenden Ausführung des Theophron und Erwiderung des Philolaus bis „der Theilung eines“ (S. 41, Z. 3) hat die erste Ausgabe als Fortsetzung der Rede des Letztern: „so wie er mir auch eines geometrischen Weltweisen unwürdig schien. Ich merkte wohl, wie er der Theilung dieses“. — D.

Philolaus. Mich wundert, daß ich dies unbemerkt ließ, da so klare Stellen seiner Briefe darauf weisen. Das sahe ich wohl, daß Spinoza der Theilung eines unendlich-ausgedehnten und doch einfachen Wesens durch die Vorstellung des mathematischen Raums entweichen wollte, in welchem aus mathematischen Linien und Flächen keine physischen Körper werden. Da nun der mathematische Raum auch nur ein Abstractum der Einbildungskraft, eine Bedingung der Wahrheiten ist, die nicht anders als im Raum gedacht werden können, so kann er auch, wenn Spinoza ihn der Materie gleich zu achten scheint und ihn ein Attribut Gottes nennt, nur eine Auskunft sein, durch welche physische, d. i. wirkliche Körper in ihrer Varietät erklärt werden sollen; und da ist er, nach Spinoza selbst,[1] keine Auskunft. Ich wollte, der Weltweise hätte einen Ausdruck vermieden, der von den Meisten grob gemißbraucht worden ist, Andern aber, wie Sie mit Recht sagen, die Hälfte seines so durchdachten Systems verdunkelt.[2]

Theophron. Wörter, mein Freund, gelten wie Münzen. Spinoza's oder vielmehr Descartes' Zeit war die Zeit der Meßkunst, aber[3] die Kindheit der Naturkunde, ohne welche die Metaphysik Luftschlösser baut. Descartes selbst baute dergleichen, denen Spinoza, wie mehrere Stellen zeigen, genau ihren Werth zu geben wußte.[4] Je mehr man seitdem die Materie der Körper physisch untersucht hat, desto mehr entdeckte man in ihr wirkende, einander gegenwirkende Kräfte und verließ die leere Definition der Ausdehnung. Schon Leibniz, in dessen Geist sich aus allen Naturreichen und Wissenschaften fruchtbare Begriffe gesellten, drang darauf, daß man auch im Begriff der Körper nothwendig zuletzt auf einfache Substanzen kommen müsse, von denen er unter dem Namen wesentlicher Einheiten, d. i. der Monaden, Manches erzählte. Leider aber, da der lebhafte Verstand dieses Mannes Alles so gern als Dichtung vortrug, wurden diese seine Monaden, deren Sinn Wolff selbst nur theilweise aufnahm, bald nur als ein witziges Märchen betrachtet.[5] Der Mathematiker

---

1) Statt „so kann er . . . Spinoza selbst“ hieß es früher: „so giebt derselbe bei einer Eigenschaft Gottes, durch welche physische Körper erklärt werden sollen, dennoch“. — D.

2) Die erste Ausgabe hatte statt „der Weltweise . . . verdunkelt“: „daß Spinoza einen Irrthum vermieden hätte, der mir jetzt die schwächste Seite seines sonst so durchdachten Systems scheinet.“ — D.

3) Statt „Wörter . . . aber“ stand: „Tadeln Sie ihn nicht darüber; die Wahrheit hat ihren stillen Fortschritt. Spinoza's Zeiten waren“. — D.

4) Die erste Ausgabe hat für „baut . . . wußte“ nur „baut oder im Finstern tappet“. — D.

5) Nach „betrachtet“ hieß es früher: „da ich doch überzeugt bin, daß unter den drei sinnreichen Hypothesen, mit denen er die Metaphysik bereichert hat, diese die

Boskowich ist, obwol von einer ganz andern Seite, auf eben dergleichen untheilbare wirkende Elemente gekommen, ohne welche sich, wie er glaubte,[1] die Natur der Körper nicht erklären lasse;*) die Chemiker wählen wiederum eine andre Sprache. Fällt Ihnen ein Ausdruck bei, der dem schroffen Unterschiede zwischen Geist und Materie, dem Cartesischen Dualismus entweicht und prägnanter als das leere Wort Ausdehnung oder als das grobe Wort Materie die Natur der Körper bezeichnet?[2]

Philolaus. Ich wüßte keins als organische Kräfte. Dadurch, dünkt mich, bekäme Spinoza's System selbst[3] eine schönere Einheit. Wenn seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen auf unendlich verschiedene Weise ausdrückt, so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts mit einander gemein hätten; wir lassen das unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, d. i. organisch offenbare. Sofort bleibt uns auch nicht mehr der hinderliche Riegel vorgeschoben: „in welchen Eigenschaften außer dem Gedanken und der Ausdehnung sich die Gottheit andern Weltsystemen offenbare," da sie doch, unserm Weltweisen zufolge, unendliche dergleichen ihr Wesen ausdrückende Eigenschaften besitzen soll, von welchen er uns keine als diese zwei zu nennen wußte. In allen Welten offenbart sich die Gottheit organisch, d. i. durch wirkende Kräfte. Diese Wesen ausdrückende Unendlichkeit der Kräfte Gottes hat durchaus keine Grenzen, obwol sie allenthalben denselben Gott offenbart. Kein Weltsystem darf das andre neidend befragen: „wie sich denn in ihm die Gottheit dargestellt habe". Ueberall ist's wie hier; überall können nur organische Kräfte wirken, und jede derselben macht uns Eigenschaften einer unendlichen Macht kenntlich.[4]

Theophron. Wohl, Philolaus. Dies trifft in den Mittelpunkt des Spinozischen Lehrgebäudes. Macht ist ihm Wesenheit;

*) *Boscowich, Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura exsistentium.* Viennae 1760. — H.

gründlichste sei und gewiß einmal Platz gewinnen werde. Boskowich, obwol ganz von einer andern Seite, ist auf eben". — D.

1) Die Worte „wie er glaubte" fehlten früher, und statt „lasse" stand „läßt". — D.

2) Statt „die Chemiker ... bezeichnet" stand: „Wissen Sie jetzt, wie der Mittelbegriff zwischen Geist und Materie heißt, den Spinoza, um dem Cartesischen Dualismus zu entweichen, vergebens suchte?" — D.

3) Die Antwort des Philolaus begann früher: „Substantielle Kräfte. Nichts ist deutlicher als dieses, und nichts giebt dem Spinozischen System selbst". — D.

4) Die beiden folgenden Reden fehlen in der ersten Ausgabe, und Philolaus

alle Attribute und Modificationen derselben sind ihm ausgedrückt dargestellte, wirkliche und wirksame Thätigkeiten. In der Geisterwelt ist's der Gedanke, in der Körperwelt die Bewegung; ich wüßte nicht, unter welches Hauptwort beide sich so ungezwungen fassen ließen als unter den Begriff Kraft, Macht, Organ, von denen jede Thätigkeit in der Körper- und Geisterwelt ausgeht. Mit dem Wort organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich; denn wie keine Kraft ohne Organ ist, so ist und wirkt kein Geist ohne Körper. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben.

Philolaus. In Ansehung des innern Zusammenhanges der Welt giebt uns, dünkt mich, der Ausdruck schöne Folgen. Nicht durch Raum und Zeit allein, als durch blos äußere Maße der Dinge, ist sie verbunden; sie ist's durch ihr eigentliches Wesen, durch das Principium ihrer Existenz selbst, da allenthalben in ihr, und zwar im innigsten Zusammenhange, nur organische Kräfte wirken. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan; ihr folgen Millionen andre Empfindungs- und Wirkungskräfte, und er, der Selbstständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohn' ihn ist keines derselben denkbar, ohn' ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung ihn aus, den Selbstständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken.

Theophron. Mich freut's, Philolaus, daß Sie diese Idee so rein aufnehmen und so reich anwenden. Auch dem Ausdruck nach tritt das System unsers Philosophen beinahe schon damit in das Licht einer tadellosen Einheit, die ihm das anstößige Wort Ausdehnung raubte; bemerken Sie aus dem von Ihnen gegebnen Gesichtspunkt nicht noch andre Aussichten?

---

fährt also fort: „Sie sehen, mein Freund, was hieraus auch für eine schöne Folge auf den innern Zusammenhang der Welt folge. Nicht durch Raum und Zeit allein, als durch blos äußere Bedingungen, ist sie verbunden; viel inniger ist sie's durch ihr eigentliches Wesen, durch das Principium ihrer Existenz, da allenthalben in ihr nur organische Kräfte wirken mögen. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan; es folgen ihr aber Millionen andre Empfindungs- und Wirkungskräfte, und er, der Selbstständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen. Ohn' ihn entstand keine derselben, ohn' ihn wirkt keine derselben, und alle im innigsten Zusammenhange drucken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung sein selbstständiges Wesen aus, durch welches auch sie bestehen und wirken." — D.

Philolaus. Eine Reihe andrer. Alle anstößigen Ausdrücke z. B. fallen weg, wie Gott nach diesem oder nach einem andern System auf und durch die todte Materie wirke. Sie ist nicht todt, sondern sie lebt; denn in ihr wirken ihren innern und äußern Organen gemäß lebendige mannichfaltige Kräfte. Je mehr wir die Materie kennen lernen, desto mehrere derselben entdecken wir in ihr, so daß der leere Begriff einer todten Ausdehnung bei ihr völlig verschwindet. In unsern Zeiten, wie zahlreiche,[1]) verschiedene Kräfte hat man in der Luft entdeckt! was hat die neuere Chemie in den Körpern für mancherlei Energien der Anziehung, Bindung, Auflösung, Zurückstoßung gefunden! Ehe die magnetische, ehe die elektrische Kraft entdeckt war, wer hätte sie in den Körpern vermuthet? wie zahllose andre mögen in ihnen noch unentdeckt schlafen! Es ist Schade, daß ein denkender Geist, wie Spinoza war, so frühe von unserm Schauplatz hinweg mußte.[2])

Theophron. Auch wir müssen hinweg, mein Freund, und erleben nicht, was der forschenden Nachwelt aufbehalten bleibt; gnug, wenn wir, so lange wir da sind, die Gegenwart und Wirkung der Gottheit erkennen, wo und wie sich uns dieselbe offenbart. Spinoza sagt, daß jede Eigenschaft, oder wie wir's nannten, jede in der Schöpfung offenbarte Kraft Gottes ein Unendliches ausdrückt; wie verstehen Sie das, da jeder Theil der Welt seine Schranken hat, nicht blos nach Ort und Zeit, sondern auch selbst zufolge der ihm einwohnenden Energien?

Philolaus. Sind nicht Raum und Zeit, diese großen Gedankenbilder, endlos? welche unzählbare Menge göttlicher Kräfte und Formen kann sich in ihnen offenbaren! Und da nach Ort und Zeit, geschweige den wirkenden Kräften selbst nach keine zwei Erscheinungen dieselben sein können: welche Unendlichkeit entspringt aus diesem immer neu sich verjüngenden Quell göttlicher Schönheit! Sehen Sie hinaus gen Himmel, nach jenen Milchstraßen von Sonnen und Welten! Mit seinem Spiegelglase entdeckt der Columbus unsrer Nation[3]) vielleicht eben jetzt neue Heere derselben in einem kleinen, unsern Augen unsichtbaren Nebelwölkchen. In wie merkwürdigen Zeiten leben wir, da unerhörte, kaum geahnte Offenbarungen Gottes vom Himmel niedersteigen, jede derselben aufs Neue ausdrückend die Herrlichkeit des Wesens, das alle diese Welten schuf und schafft und hält und trägt!

---

[1]) Früher: „In wenigen Zeiten, was hat man in der Luft für zahlreiche". — D.

[2]) Nach „hinweg mußte" folgte früher noch: „er konnte den ungeheuren Fortgang der Wissenschaft, die auch sein System verschönt hätte, nicht erleben". — D.

[3]) Fr. W. Herschel. — D.

„Im Unendlichen ist der Unendliche: Einer und ewig,
Im Darstellen, im Sein, im Erhalten und Schaffen nur Einer,
Immer sich gleich und unendlich. Wie ewige Säulen, so stehen
Fest die Gesetze, die er sich dachte; so wie er sie dachte,
Fließt aus ihnen Verändrung und bleibt in ihnen die Allmacht". *)

Theophron. Vortrefflich, mein werther Philolaus! Mit dem letzten Zuge haben Sie zugleich das Unendliche angedeutet, das in jeder Naturkraft selbst, auch ohne Rücksicht ihrer Verbindung in einem endlosen Raum, in einer endlosen Zeit bleibend wohnt. Erwägen Sie die innere Fülle der Kraft, die in jedem lebendigen Wesen wirkt, wie es durch eine ihm eingepflanzte stille Energie entstehen und sich nicht anders als durch solche erhalten und fortpflanzen konnte! Betrachten Sie die Kräfte, die im Bau eines Thiers so verschwiegen wirken! Mit welcher Macht hangen seine Theile zusammen! welch ein Räder- und Triebwerk gehört dazu, daß es sich bewege, sich seinen Lebenssaft bereite, alle die Handlungen ausübe, dazu es bestimmt ist, endlich, daß es aus seiner Natur gleichartige Wesen, Bilder seiner selbst, lebend und wirkend, mit gleicher Kraft begabt, nach gleicher Anlage gebildet, hervorbringe, erzeuge! In der Generation allein liegt ein Wunder der Schöpfung, d. i. einer eingepflanzten, einwohnenden Macht der Gottheit, die sich, wenn ich so kühn reden darf, in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt hat und in diesem Wesen nach ewigen Gesetzen, unverrückt und unwandelbar, wie allenthalben die Gottheit allein wirken kann, wirkt. In der Materie, die wir todt nennen, streben auf jedem Punkt nicht minder und nicht kleinere göttliche Kräfte: wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht, so daß jenes alte Gleichniß immer und überall wahr bleibt: „die Gottheit sei ein Kreis, dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen Umkreis nirgend ist", weil weder im Raum noch in der Zeit, als in bloßen Bildern unserer Einbildungskraft, die Einbildungskraft irgend ein Ende findet. Mich dünkt, der Ausdruck des Spinoza sei glücklich, daß die Zeit nur ein symbolisches Bild der Ewigkeit sei; ich wollte mit Ihnen, daß er den Raum auch als ein solches, als das symbolische Bild der absoluten Unendlichkeit des Untheilbaren dargestellt hätte, wie er sich ihn dachte. Nicht etwa nur für uns ist das Wesen des Ewigen unausmeßbar; es ist an sich keines Maßes fähig; in jedem Punkt seiner Wirkung, der nur für uns ein Punkt ist, trägt es seine Unendlichkeit in sich.

*) Aus August Henning's Philosophischen Versuchen, Kopenhagen 1780. — H.

Philolaus. Ich befürchte, mein Freund, daß Wenige diesen Unterschied des durch sich selbst Unendlichen und des durch Raum und Zeit in der Einbildungkraft gedachten Endlosen fassen werden, auf welchem [1] doch Spinoza's ganzes System ruht.*) Als eingeschränkte Wesen schwimmen wir im Raum und in der Zeit; wir zählen und messen Alles mit ihrem Maß und steigen mit Mühe von Bildern der Einbildungskraft zu dem Begriff, der alles Raum- und Zeitenmaß ausschließt. Hätte man diesen Unterschied gefaßt, gewiß, man hätte nicht so viel von dem weltlichen und außerweltlichen Gott geredet, noch weniger würde man den Spinoza je beschuldigt haben, daß er seinen Gott in die Welt einschließe und mit derselben identificire. Sein unendliches, höchst-wirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Absolute der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft eins sind; kein Theil der Welt kann also auch ein Theil Gottes sein; denn das höchste Wesen ist seinem ersten Begriff nach untheilbar. Deutlich sehe ich jetzt, daß man unserm Philosophen den Pantheismus ebenso unrecht Schuld gegeben habe als den Atheismus. „Alle Dinge", sagt er, „sind Modificationen" oder, wie er es sonst unanstößiger nennt, „thätige Ausdrücke der göttlichen Kraft, Darstellungen einer der Welt einwohnenden ewigen Wirkung Gottes"; nicht aber sind sie zertrennliche Theile eines völlig untheilbaren einzigen Daseins.

Theophron. Leugnen wollen wir's indessen nicht, Philolaus, daß manche Ausdrücke Spinoza's seinen Gegnern, die nur bei Ausdrücken stehen blieben und solche durch andre seiner deutlichsten Grundsätze zu erklären nicht Lust hatten, zu Mißverständnissen Anlaß geben konnten. Auf eine ihm eigenthümliche Bedeutung des Worts Substanz hatte er sein System angelegt, und da er dieser ebenso ungewöhnliche Bedeutungen der Worte Attribut, Modification u. s. w. beifügte, auch die Cartesische Erklärung der Materie als Ausdehnung beibehielt, [2] so mußte er dem größten Theil seines Systems nach harte Ausdrücke wählen. Den Irrthum aber, daß er das Wesen Gottes und der Welt verwirrt habe, hätte man ihm am Wenigsten aufbürden sollen; viele seiner Theoreme werden eben deswegen unbequem, weil er das Wesen Gottes und der Welt ja immer unterscheiden will und nicht gnug wiederholen

*) S. seinen merkwürdigen 29. Brief, *Opp. posth.*, p. 465. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Statt „auf welchem ... ruht" stand früher: „der doch so wahr und nothwendig ist". — D.

[2]) Statt „da er ... beibehielt" stand: „da er sich über den Cartesischen Nebel, daß Materie nur Ausdehnung sei, nicht heben konnte". — D.

kann: „Gott unter solcher Modification, unter solchem Attribut betrachtet“. Wer ist, der den Begriff der naturirenden und naturirten Natur mehr als er unterscheidet? Den leichteren Zusammenhang philosophischer Wahrheiten fördern glückliche Wortcombinationen,[1]) und Leibniz, dieser Proteus der Wissenschaft, ein vor Millionen andern leichtverbindender Kopf, er behält das Verdienst, eben nach so manchen unbequemen Darstellungsarten der Scholastiker, des Descartes, Spinoza, Hobbes u. A., viel zu diesem leichtern Zusammenhange beigetragen zu haben. Eine glückliche Leichtigkeit mannichfaltiger Verbindungen war, wie mich dünkt, Leibnizens glänzendstes Talent; in seinen unbedeutendsten Aufsätzen hat er oft Samenkörner hingeworfen, die lange[2]) noch nicht alle aufgenommen, geschweige denn zur Ernte gediehen sind. Ihm selbst fehlte die Zeit, seinen Reichthum ganz zu nutzen, weil er mit zu Vielem zerstreut war und ihn zuletzt der Tod übereilte.

Philolaus. Sie schrieben[3]) unserm deutschen Philosophen unter andern das Verdienst zu, daß er es zuerst gewesen, der beim Begriff von der Materie[4]) den Grund ihrer Erscheinung, immaterielle Substanzen, in die Metaphysik eingeführt habe; sollte nach Einführung derselben seine zwar sinnreiche, aber, wie mich dünkt, zu weit getriebene Hypothese der prästabilirten Harmonie zwischen Seelen und Körpern, als ob beide wie zwei Uhren zwar übereinstimmend, aber völlig unabhängig von einander spielen, nöthig gewesen sein? Ward seine Materie von immateriellen Kräften dargestellt, in welche jede höhere Art immaterieller Kräfte wirken mag und kann, so bestätigte sich ja hiemit der sogenannte physische Einfluß (den uns allenthalben die Natur zeigt, und gegen welchen keine willkürliche Hypothese etwas vermag) eben aus seinem System in einer standhaften Vorstellungsweise. Die ganze Welt Gottes wird ein Reich immaterieller Kräfte, deren keine ohne Verbindung mit andern ist, weil eben nur aus dieser Verbindung und gegenseitigen Wirkung ihrer aller alle Er-

---

[1]) „Wer ist ... Wortcombinationen“. Die Stelle lautete früher: „Hätte er den Begriff der Kraft und Wirkung gewählt, so wäre ihm Alles leichter und sein System viel anschaulicher und zusammenhangender geworden. Der leichtere Zusammenhang philosophischer Wahrheiten aber hat sich nur allgemach entwickelt“. — D.

[2]) Früher stand vor „lange“ noch: „von seinem ihm sehr ungleichen Nachfolger Wolff“. — D.

[3]) Vor „Sie schrieben“ stand noch: „Sie kommen mit dieser Anmerkung, lieber Theophron, einer ähnlichen zuvor, die ich schon damals machen wollte, als Sie mich auf den Mittelbegriff zwischen Geist und Materie, die substantielle Kraft, verwiesen.“ — D.

[4]) Statt „er ... Materie“ stand früher: „nach den harten Aeußerungen eines Descartes, Spinoza, Hobbes u. A., die der Materie entweder Alles oder Nichts, d. i. blos die Ausdehnung zuschrieben, er es zuerst gewesen, der“. — D.

scheinungen und Veränderungen der Welt werden. Und mit wie weniger Aufopferung hätte Leibniz diesen Schritt thun mögen, da seine prästabilirte Harmonie eigentlich doch schon im Cartesianismus [1]) lag, der jene Abschichtung der Geister und Körper, von der wir bei Spinoza sprachen, auf sie gründet.

Theophron. Und wie, wenn eben diese Nähe des Cartesianismus unsern Leibniz wie den Spinoza am vollen Gebrauch seiner bessern Erklärung gehindert hätte? denn das ist das Schicksal auch des fruchtbarsten menschlichen Geistes, daß er, mit Ort und Zeit umfangen, in gewissen Ideen gleichsam aufwächst und sich nachher nicht ohne Mühe von ihnen zu trennen vermag. Leibniz lebte die blühendste Zeit seines philosophischen Lebens den Gedanken nach mehr in Frankreich als in Deutschland. Dort stand er in so vielen Verbindungen; von dort aus glänzte sein scharfsinniger Verstand zuerst über Europa auf. Da nun in Frankreich Descartes und Malebranche, sie mochten angenommen oder bestritten werden, im meisten Ruf standen: wie anders, als daß seine Bemühung vorzüglich auf dieses Feld der Ehre gezogen werden mußte? Er bildete also seine Hypothese der prästabilirten Harmonie mit einer Geschicklichkeit aus, daß sie die Gelegenheitsursachen des Cartesius sowie den unmittelbaren göttlichen Einfluß des Malebranche allerdings entbehrlich machen konnte, ob sie gleich auf die mangelhaften Grundsätze des ersten Philosophen selbst gebaut war. Leibniz sprach so gern nach der Fassungskraft Andrer; für sie erfand er seine sinnreichen Hypothesen.*) Als er späterhin durch die Lehre der Monadologie der Metaphysik über Körper einen andern Weg anwies, ließ er jene Hypothese, die einmal in Ruf gekommen war und zum Ruhm seines Namens viel beigetragen hatte, an ihrem Ort stehen, oder vielmehr er bog sie dieser neuen Hypothese sehr geschickt an, indem er jede Seele mit einem organischen Körper vereinigte.[2]) Blieb es gleich keine prästabilirte Harmonie mehr zwischen Geist und Materie, sondern eine Harmonie zwischen höheren und

*) In schedis gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus snimam tantum, ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum conaensum inter corpus et mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. *Opp. Leibnit.*, T. II. P. I. p. 269. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

1) Statt „Cartesianismus ... gründet" hatte die erste Ausgabe: „Cartesianismus, als Fehler derselben lag und Spinoza, Geulinx u. A. ihre ganze Abschichtung der Geister und Körper auf sie gründen. Er war also nicht einmal der Erfinder dieser Hypothese, oder die Erfindung war so leicht, daß er solche gegen die ihm eigne schönere Wahrheit wohl hätte aufopfern mögen." — D.

2) Früher: „Ort stehen, weil sie sich auch neben dieser neuen Hypothese gewissermaßen noch immer vertheidigen konnte". — D.

niederen Kräften: Harmonie blieb es doch immer; denn wer konnte, wer kann es erklären, wie Kraft auf Kraft wirkt?

Philolaus. Sie retten Ihren Verehrten fein; erlauben Sie mir aber zu sagen, daß ich im ganzen Spinoza, in dessen Ausdrücken doch Hartes gnug ist, nichts so Gezwungenes gefunden habe als eben diese prästabilirte Harmonie, die auch er zum Grunde legt.

Theophron. Er? Wo?

Philolaus. Mich dünkt, allenthalben. „Seine zwei Attribute Denken und Ausdehnung oder Bewegung stehen neben einander; jedes muß für sich gedacht, keins kann aus dem andern erklärt werden; jedes durch sich aber drückt die Realität des Ewigen aus“: ist dies nicht Harmonie? Harmonie zweier einander unmittheilbarer Ausdrücke der höchsten Realität? Da sie in dieser ihren ewigen Grund haben, warum sollte man sie nicht Harmonie nennen dürfen?

Theophron. Prästabilirte Harmonie gewiß nicht, am Wenigsten in Leibniz' Sinne; von ihr weiß Spinoza's System nicht. Es kennt keine endlose Zahl einzelner Substanzen, deren Harmonie prästabilirt wäre; nur eine Selbstständigkeit kennt es, die sich auf unendliche Weise für uns in zwei großen Attributen ausdrückt. Nach Spinoza drücken beide eine Wesenheit aus, aber, wie er meint, ist eine aus der andern nicht erklärlich. Jene Regel: „Wenn Zwei in einem Dritten eins sind, sind sie unter einander selbst eins“, soll hier also nicht stattfinden; oder beide Attribute fielen in einander und würden, da sie ein Wesen auf verschiedne Art ausdrücken, eins. Die Materie würde Geist, der Geist Materie, nur in unsrer Vorstellungsart unterschieden; ein Einerlei, dem Spinoza stark entgegenredet. Sie sehen, hier will sein System nicht erklären; es setzt voraus und nimmt an, was wir eben erklärt wissen wollten, „wie nämlich die ewige Monas sich in Attributen als eine Dyas, als eine innere Denk- und äußere Bewegkraft offenbare“. Die Harmonie zwischen diesem Aeußern und Innern entwickelt Spinoza nicht, da er sie als dasselbe, als Eins in einem verschiednen Zwei, voraussetzt und auch im Menschen bei der Verbindung zwischen Seele und Körper unerklärt annimmt. Man könnte sie nicht anders als eine symbolische Harmonie nennen, wenn man ihr den Namen Harmonie geben wollte. Das Expansum mit allen in ihm wirkenden Kräften, der Bewegung u. s. w. wäre eine äußere Darstellung der innern ewigen Denkkraft, wie unser Körper der Ausdruck oder, wie er's nennt, das Object der Seele

ist; sind wir mit dieser mystischen Harmonie weiter, als wir waren?*)

Philolaus. Ich hoffe nicht, daß wir je weiter gelangen werden, ja, ich sehe nicht, warum wir weiter gelangen müßten. Metaphysik heißt Nachphysik; nie sollte jene die Physik verlassen, sie aber immer begleiten. Allenthalben sodann bemerkt sie, wie Kraft ohne Organ nicht wirken oder von uns wenigstens nicht wahrgenommen werden könne, wie allenthalben sich also das Aeußere zum Innern fügen, jenes in diesem erscheinen, dies das Innere ausdrücken müsse, mit einem Wort, wie allenthalben sich die Natur organisire. Dies ist Philosophie, die mit Weglassung mystischer Wortformen ihren Weg rüstig fortgehen und jene Speculation ergänzen darf, die seit Descartes, zum Theil im Gewande der Mathematik selbst, der wahren Philosophie, d. i. der Kenntniß der Natur, voreilte.

Theophron. Uebereilen auch Sie Sich nicht! Dies Gewand, mein Freund, war ihr nützlich, es bereitete die Sprache der Philosophie zu einem Calcül der Beobachtungen und Gedanken. Denn forderte es nicht[1]) Bestimmtheit in den Begriffen, Genauigkeit in

*) „Nach Spinoza", sagt Lessing, „ist die Seele nichts als der sich denkende Körper, der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele". S. Lessing's Leben und Nachlaß, Th. 2. S. 170. Genau und wahr. „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen." S. 167. Aber durch welchen andern Cartesianer oder ältern Philosophen konnte er nicht darauf gekommen sein? Und warum durch einen ältern Philosophen? Drückt seine Hypothese, von Willkürlichkeiten gesondert, etwas Anders aus als ein Gesetz der Erfahrung? — H. [Wie der Text Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Die Stelle von der Frage Theophron's (S. 49, Z. 8): „Er? Wo?", bis „forderte es nicht" lautete früher: „Theophron. Wissen Sie denn nicht, Philolaus, daß manche Kunst eben in einer leichten Ueberwindung des Schweren, d. i. in jener seltnen Gabe besteht, ein äußerst Erzwungenes ungezwungen vorzustellen und damit angenehm zu täuschen? So stellte Columbus sein Ei auf, so bildete Leibniz diese Hypothese, so ist manche andere Hypothese gebildet.

Philolaus. Künste, dergleichen ich, auch vom sinnreichsten Kopf ersonnen, der Philosophie eben nicht wünschte. Einfältig muß man dem Gange der Natur folgen.

Theophron. Einfältig, aber auch schlau bemerkend; denn die Natur ist so reich als einfach. Was Leibniz nicht thun konnte (denn er hat kein metaphysisches System geschrieben), das werden Andre thun, und mancherlei Versuche sind schon geschehen. Mit nichten steht die Philosophie still, wie es Einige wähnen, und gesetzt, daß sie auch eine Zeit lang ausruhete, so ist diese scheinbare Ruhe gewiß zu ihrem Vortheil. Die Physik und Naturgeschichte gehen indeß mit mächtigen Schritten fort, und da die speculative Philosophie nur Metaphysik, d. i. eine Nachphysik ist, so wird's dem menschlichen Geist immer ersprießlich, wenn sie sich nicht vordrängt, wie sie's Jahrhunderte durch gethan hat und leider thun mußte.

Philolaus. Seit Descartes' Zeiten aber wollte sie doch der genauesten und reinsten Wissenschaft, der Mathematik, folgen.

Theophron. Sie ist ihr gefolgt und hat von ihrer Führerin Alles gelernt was diese sie lehren konnte:" — D.

den Beweisen und Ordnung? Freilich konnte das Kleid nicht die Sache selbst ändern oder vertreten. Sind[1]) die Begriffe einmal willkürlich erfaßt oder unvollständig abstrahirt, so hilft alle mathematisch reine Darstellung derselben in der besten methodischen Ordnung nicht. Hat man angenommen, was man nicht annehmen sollte, so werden die Beweise Scheinbeweise und die strenge Form selbst ein Hinderniß der Wahrheit. Wir sahen dies an Spinoza. Mit einem willkürlich angenommenen Begriff, z. B. Substanz, Attribut, Modification, war eine Menge andrer willkürlicher Erklärungen eines Einen, das sich in zwei Attributen darstellt, u. s. w. veranlaßt, welche seine vortreffliche synthetische Methode nicht gut machen, wohl aber täuschend verbergen konnte. In der Kritik macht man die Probe, Verse in Prose aufzulösen, und nimmt den Grundsatz an,[2]) daß, was in Prose Unsinn ist, es auch in Versen sein müsse; mit dem mathematischen Vortrage metaphysischer Sätze sollte man es ebenso machen. Voraussetzungen, behauptend harte Ausdrücke, die in ungebundner Rede den Verstand beleidigen, können[3]) durch die geometrische Form so wenig gut gemacht werden, daß man sich eher aufgebracht fühlt, wenn man Sätze der Art dem Scheine nach demonstrirt sieht und sich zuletzt orientiren muß, wie man mit der gesunden Vernunft daran sei.[4])

Philolaus. Sonderbare Philosophie, die sich zuletzt orientirt, da eben sie dem Inhalt wie der Methode nach vom Anfange bis zum Ende[5]) uns orientiren sollte. Gnug indessen, daß Spinoza weder ein Atheist noch Pantheist ist; ein dritter harter Knoten in ihm bleibt mir noch übrig.

Theophron. Ich merke leicht, wer er sei; und wie, wenn wir eben in dem harten Knoten ein Goldstück fänden?

Philolaus. Es soll mich freuen, und jede Mühe der Auflösung des Knotens wird mir willkommen sein; aber wer, mein Freund, ist der Verfasser der scholastischen Ode, die Sie mir neulich mittheilten?

Theophron. Ein Atheist, der verbrannt wurde, Vanini. Noch auf dem Richtplatz hob er einen Strohhalm auf und sagte: „daß, wenn er so unglücklich wäre, keine andern Beweise vom Dasein Gottes zu haben als diesen Strohhalm, so würde dieser ihm gnug sein“.

[1]) „Freilich ... vertreten“ fehlte früher, nach „Sind“ stand noch „aber“. — D.
[2]) Die Worte „Verse ... an“ fehlen in der ersten Ausgabe. — D.
[3]) In der ersten Ausgabe stand statt „mit dem mathematischen ... können“: „so können auch harte Ausdrücke, die in ungebundner Rede beleidigen“. — D.
[4]) Statt „sich zuletzt ... sei“ stand früher nur: „muß sich orientiren —“. — D.
[5]) Statt „Sonderbare ... Ende“ hat die erste Ausgabe: „Trügliche Philosophie, in welcher man sich orientiren muß; da eben sie auch schon der Methode nach“. — D.

Philolaus. Und ward verbrannt? Vielleicht sonst als Ketzer?

Theophron. Ein eitler junger Mann war er, von vielen Fähigkeiten und vieler Ruhmsucht; er wollte ein Julius Cäsar in der Philosophie sein und ward ihr trauriges Opfer. Wie gefällt Ihnen seine Ode?

Philolaus. Für die Zeiten Vanini's gefällt sie mir sehr wohl. Der Ausdruck ist im Latein der damaligen Zeit und die Theorie über das höchste Wesen scholastisch; der zweite Theil des Gedichts aber ist innig und herzlich. Der Dichter, durchdrungen von seinem Gegenstande, bietet allen Reichthum seiner Sprache auf, um uns den Einzigen darzustellen, ohne den wir nichts, durch den wir Alles sind, was wir sind, was wir können und wirken.

Theophron. So wird Ihnen vielleicht auch dies Blatt morgenländischer Sentenzen über das höchste Wesen nicht mißfallen. Sie sind im Geist der Sprachen des Orients gedacht und können nicht anders als in solchem gelesen werden. Zu Spinoza passen sie wohl; morgen sprechen wir über ihn weiter.

Gott.

Einige Aussprüche der Morgenländer.

In ihm leben, weben und sind wir. Wir sind seines Geschlechts. Paulus.[1])

*

Von ihm, in ihm und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

* Paulus.[2])

Wenn wir gleich viel sagen, so werden wir's doch nicht erschöpfen; der Inbegriff aller Gedanken, das All ist er.

* Sirach.[3])

Ihm allein kommt es zu, zu sagen: Ich! Er, dessen Reich ewig und dessen Wesen sich selbst gnug ist. Wer außer ihm sagt: Ich! ist ein Teufel.

*

Der Geschöpfe Eigenschaften sind alle zwiefach; denn wie sie auf der einen Seite Macht haben, so haben sie auf der andern Schwachheit. Wenn sich in einer Sache Ueberfluß befindet, so findet sich auch Mangel bei ihr. Kenntniß und Unwissenheit sind mit einander vereinigt, Kraft und Schwachheit, Leben und Tod. Nur des Schöpfers Macht ist ohne Grenzen, sein Reichthum ohne Man-

1) Vgl. oben S. 10. — D. 2) Römer 11, 36. — D. 3) 43, 29. — D.

gel, seine Wissenschaft ohne Dunkelheit, sein Leben ohne Tod. Alle Dinge sind zwiefach geschaffen, Gott allein ist einzig und ewig.

*

Die Menschen, o Gott, messen Dich nicht mit dem Maß, mit welchem Du gemessen werden mußt; nur von Deinem Wesen allein kann Dein Wesen begriffen werden. Denn was für ein Verhältniß kann sein zwischen Dem, der ewig ist, und zwischen Dem, der in der Zeit geschaffen worden? zwischen ein Wenig Wasser und Erde und zwischen dem Herrn aller Dinge?

*

Die droben im Tempel seiner Herrlichkeit anbeten, gestehen es und sagen: „Wir verehren Dich nicht, o Gott, mit würdiger Verehrung.“ Wenn sie den Glanz seiner Schönheit preisen, stehn sie erstaunt und klagen: „Wir erkennen Dich nicht, o Gott, mit wahrer Erkenntniß.“

Und wenn nun Jemand mich um sein Lob fragte, was sollte der Sinnlose vom Bildlosen sagen? Der Liebende wird ein Opfer des Geliebten, und das Opfer verstummt.

Saadi.

*

Ein Betrachter Gottes, ein redlicher Mann, senkte das Haupt zum Busen und schien wie untergegangen im Meer der Beschauung. Als er emporkam, redete ihn einer seiner Vertrauten an und sprach: „Was hast Du uns Schönes mitgebracht aus dem Garten, in dem Du warest?“

„Ich wollte Rosen brechen,“ antwortete er; „mein Kleid, meinen Busen wollte ich anfüllen mit ihnen, ein Geschenk für meine Freunde; schon nahte ich mich dem Busch voll schöner erquickender Rosen; allein der starke Duft derselben berauschte, überwältigte mich; meiner Hand entsank das Kleid und alle gesammelten Rosen.“

Lautsingende Nachtigall, von der Mücke lerne, was Liebe sei! sie fliegt hinein in die geliebte Flamme, ihr Flügel versengt; todt und stumm sinkt sie danieder.

Jene Prahler, jene Schwätzer von Gott wissen nichts von ihm; wer ihn kennt, schweigt.

O Du, höher als alle Gedanken, als alles Urtheil, als jede Meinung, als jede Einbildung! Alles, was die Väter sagten, las und hörte ich; Gespräch und Leben ist zu Ende, und ich bin eben am Anfange Deiner Beschreibung.

Saadi.[1]

[1] Vgl. Herder's Werke, VI. S. 91 f. — D.

Drittes Gespräch.

Philolaus. Was haben Sie da für eine schöne Göttin vor Sich? Schön wie die Liebe und ernst wie die Weisheit; sie blickt zum verschleierten Busen hinab und hält die Linke, als ob sie etwas an ihr messe; die gemessene Hand hält einen Zweig. Ihr stiller Tritt, die sanfte Erhabenheit in ihrer ganzen Haltung bezeichnen gewiß eine glückbringende, gute Göttin. [1])

Theophron. Es ist die Nemesis [2]) der Griechen; ein personificirter Begriff, den ich liebe. Ernst ist sie, die Tochter der Gerechtigkeit; sie [3]) mißt mit der Rechten das Betragen und Glück der Sterblichen ab und blickt unparteiisch zum Busen hinunter. Für Den, der das Maß trifft, hält sie den Zweig der Belohnung. [4])

Philolaus. Hat sie nicht sonst ein Rad unter ihren Füßen?

Theophron. Sie hat's, zur Anzeige, daß sie das Glück des Uebermüthigen im schnellen Nu durch die leichteste Berührung stürze und ihn verderbe. Bei der Bildsäule ließ der Künstler dies Symbol weg und gab ihr dafür den stillen Tritt, die sanfte Haltung, die Sie bemerkten; unsre Nemesis, mein Freund, soll des schreckenden stürzenden Rades auch nicht bedürfen. Das ernst-gütige Angesicht der Göttin, ihr weises Maß und der Zweig des Glückes in ihrer Hand sind der Symbole gnug, uns an die feste Naturwahrheit zu erinnern: „daß aller Bestand, alles Wohlsein, ja das Dasein der Dinge selbst nur auf Maß, Proportion und Ordnung gebaut seien und sich durch diese allein erhalten".

Philolaus. Da treffen Sie, Theophron, auf den Satz eines

---

[1]) Statt „Ihr stiller ... Göttin" stand früher: „Es ist etwas Stilles in ihrem Tritt und eine erhabene Anmuth in ihrer ganzen Haltung." — D.

[2]) Vgl. Herder's Werke, VII. S. 303 ff. — D.

[3]) Die erste Ausgabe hat statt „Ernst ... sie": „Sie ist ernst und schön: denn sie ist eine Tochter der Gerechtigkeit, die nicht anders als eine weise Güte sein kann. Darum". — D.

[4]) In der ersten Ausgabe fährt Theophron ohne Unterbrechung fort: „Sonst hat sie auch ein Rad unter ihren Füßen: eine Anzeige" (Z. 14). — D.

meiner geachtetsten Philosophen, den ich den Leibniz unsrer Zeit nennen möchte, Lambert's. Sowol in seinem Organon als in seiner Architektonik kann er nicht oft gnug auf die Wahrheit zurückkommen, „daß der Beharrungszustand, mithin das Wesen jedes eingeschränkten Dinges allenthalben auf einem Maximum beruhe, bei welchem gegenseitige Regeln einander[1]) einschränken, mithin die Bestandheit der Dinge und ihre innere Wahrheit nebst dem Ebenmaß, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, auf eine Art innerer Nothwendigkeit gegründet sei". Er giebt Ihnen also Ihre Nemesis, mit dem messenden Arm und dem Zweige in der Hand, als eine mathematisch-physisch-metaphysische Formel.

Theophron. Auch in dieser Gestalt habe ich sie lieb, und wenn sich ungleichartige Dinge vergleichen ließen, fast noch lieber, als in welcher sie der Künstler bildete. Dieser mußte sich begnügen, mancherlei Symbole zusammenzufügen; die abstracte Wahrheit giebt mir solche als nothwendige Bestimmungen des Begriffes selbst, mithin nehmen das Maß und der Zweig der Belohnung in ihr eine wesentlichere Gestalt an. Aber wo ist das Rad der Veränderung, das der Nemesis gehört, in Ihrer mathematischen Formel?

Philolaus. Der Weltweise vergaß es nicht; er bemerkte, „daß, wenn Dinge oder Systeme von Dingen in ihrem Beharrungszustande gestört werden, sie sich demselben auf eine oder die andere Weise wieder zu nähern trachten", und bestimmte diese Weisen.

Theophron. Vortrefflich! Sie sehen, Philolaus, den Vorzug solcher wissenschaftlichen Formeln. Was der gemeine Verstand in täglichen Erfahrungen dunkel[2]) bemerkt, bringen sie ins Licht, führen es auf allgemeine Gesetze, ja wo möglich auf Zahl und Größe zurück; dadurch bekommt ihre Behauptung einen Werth der bestimmten Gewißheit, ja einer allgemeinen Anwendung, die man nachher bei jedem einzelnen Gegenstande gern verfolgt. Wahrscheinlich wird es Ihr Lambert auch so gemacht haben.

Philolaus. In reichem Maße. Er wendet das Maximum seines Beharrungszustandes in mancherlei Beispielen auf die verschiedensten Gegenstände an und findet es bei allen beschränkten und zusammengesetzten Systemen der Kräfte. So hat er in einer eignen Abhandlung die Bewegungen des menschlichen Körpers berechnet und eine Reihe von ihren Maximis gefunden; gleichergestalt hat er eine Theorie der Ordnung versucht und seinen Beharrungszustand auch auf Gegenstände der Schönheit, der Güte, des Nutzens

[1]) Die Worte „aufheben oder" des ersten Drucks sind hier aus Versehen weggefallen. — D.

[2]) Nach „dunkel" stand früher noch „aber anschauend". — D.

anzuwenden angefangen. Er hat mehrmals den Wunsch geäußert, daß bei allen Systemen zusammengesetzter, beschränkter Kräfte [1]) diese Regel bewiesen und angewandt werden möchte. Gewiß hätte er auch selbst diesen seinen Lieblingssatz noch weiter verfolgt, wenn ihn nicht ein frühzeitiger Tod zum Nachtheil mehrerer Wissenschaften, die er anbaute, daihngerissen hätte.

Theophron. Sein Tod ist zu bedauern; aber andre Geister werden anbauen, was er angebaut zu werden wünschte. In der mathematischen Physik hat man mehrere dergleichen Gesetze und Compensationen [2]) bereits gefunden, die alle Willkür ausschließen und dem denkenden Geist den hohen Begriff „innerer Vollkommenheit, Güte und Schönheit in der Existenz und Fortdauer eines Dinges“ zu seiner unbeschreiblichen Freude geben. Aus manchen dieser Bemerkungen hat man freilich anfangs zu viel schließen wollen; das schadet aber der Schönheit ihrer Erfindung nicht. Der Irrthum schleift sich ab, die Wahrheit bleibt. Je mehr die Physik zunimmt, desto weiter kommen wir aus dem Reich blinder Macht und Willkür hinaus, ins Reich der weisesten Nothwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit. Jede sinnlose Furcht verschwindet, wenn der freudig-klare Sinn allenthalben eine Schöpfung gewahr wird, in deren kleinstem Punkt der ganze Gott in Gesetzen seiner Weisheit und Güte gegenwärtig ist und, dem Wesen jedes Geschöpfs nach, mit seiner ungetheilten und untheilbaren Kraft wirkt. Wo bleibt z. B. das leere Schrecken, daß ein Komet unsre Erde überflügeln möge, seitdem man den Gang dieser Weltkörper genauer kennt und nach den bisher gemachten Wahrnehmungen [3]) selbst die Fälle berechnet hat, in welchen eine solche Ueberstürzung zu befürchten wäre? Die Möglichkeit dieses Unfalls wird durch die Berechnung so ungeheuer klein, daß sie, dem großen Verhältniß der Kräfte nach, durch welche sich das Weltall erhält, beinahe zum Nichts verschwindet. Was hat man nicht von den Unregelmäßigkeiten und ihren bösen Folgen gewähnt, in welche sich die Himmelskörper durch ihre gegenseitigen Anziehungen mit der Zeit stürzen müßten! Das leere Schrecken ist durch die klärere Ansicht der Sache selbst verschwunden, da man gefunden hat, daß nach unwandelbaren Gesetzen alle Störungen [4]) der Planeten periodisch in bestimmten Grenzen enthal-

[1]) Die erste Ausgabe fügte nach „Kräfte“ hinzu: „z. B. bei dem Weltbau“. — D.

[2]) Nach „Compensationen“ fand sich früher noch: „der höchsten Weisheit“. — D.

[3]) Statt „nach den bisher gemachten Wahrnehmungen“ stand früher: „nicht nur mehr als siebenzig derselben, sondern“. — D.

[4]) Statt „alle Störungen ... und“ (S. 57, Z. 1) stand: „der Natur sich“. — D.

ten sind und diese Unregelmäßigkeiten einander selbst compensiren; das Planetensystem ist also bestehend, bleibend.[1]) Wohlthätige, schöne Nothwendigkeit, unter deren überall ausgebreitetem Scepter wir leben! Sie ist ein Kind der höchsten Weisheit, die Zwillingsschwester der ewigen Macht, die Mutter aller Güte, Glückseligkeit, Sicherheit und Ordnung.*) Wüßte ich ein schöneres Bild derselben aus dem Alterthum, die Nemesis sollte dieser höheren Adrastea sogleich ihren Platz einräumen.

Philolaus. Das also war das Goldstück, das Sie mir in dem Knoten versprachen, den uns Spinoza mit seiner innern Nothwendigkeit der Natur Gottes, die uns offenbart, ja in und um uns wesentlich ausgedrückt sei in allen höchsten Naturgesetzen,[2]) geknüpft hat? Aber, Theophron, der Knote ist noch nicht gelöst. Wie hart redet er gegen alle Absichten Gottes in der Schöpfung! Wie bestimmt spricht er Gott den Verstand und Willen ab und leitet Alles, was da ist, blos und allein aus seiner unendlichen Macht ab, die er nicht nur über Verstand und Absichten setzt, sondern auch von denselben trennt und unterscheidet.**) Sie wissen, mein Freund, daß diese Sätze unserm Philosophen die eifrigsten Gegner zugezogen haben;***) selbst Leibniz, der den Spinoza ehren mußte, hat sich in seiner „Theodicee" und sonst[3]) aufs Bestimmteste gegen sie erklärt.†) Wenn Sie diese so beleidigenden Sätze mit dem[4]) in manchem Andern so vortrefflichen System des Spinoza vereinigen können, so wünsche ich mir selbst die Nemesis zu sein, die Ihnen den Zweig reiche.

Theophron. Ich wünsche ihn nur aus der Hand der Wahrheit; denn ich kann klar beweisen, theils daß Spinoza[5]) auch in

*) Die hieher gehörigen astronomischen Abhandlungen von Lagrange und Laplace stehen in den Denkschriften der Berliner und Pariser Akademie. Des Newton's unsrer Zeit, Pierre Simon Laplace, *Exposition du Système du monde*, die seitdem (1796) erschienen, ist eine Himmelskarte dieser weisen ewigen Gesetze des Weltalls. Anmerk. der zweiten Ausgabe. — H.

**) „Der wirkende Verstand (intellectus actu), sei er endlich oder unendlich, muß wie Wille, Liebe, Begierde zur abgeleiteten, nicht zur hervorbringenden Natur gezählt werden." Prop. 31. „Die Natur hat keinen vorgesetzten Endzweck; alle Endursachen sind Dichtungen der Menschen." Prop. 36, append. u. s. w. — H.

***) S. Br. 24, 25 u. s. w. — H.

†) S. im Register seiner *Opp.* den Namen Spinoza. — H. [Die drei letzten Anmerkungen sind ebenfalls Zusätze der 2. Ausgabe. — D.]

[1]) „das Planetensystem ... bleibend" ist späterer Zusatz. — D.

[2]) Die Worte „die uns ... Naturgesetzen" fehlen in der ersten Ausgabe. — D.

[3]) „und sonst" fehlte in der ersten Ausgabe. — D.

[4]) Die erste Ausgabe hatte: „mit der gesunden Vernunft oder mit dem". — D.

[5]) Früher stand: „daß Spinoza sich selbst in diesen Sätzen nicht völlig verstanden, weil sie Folgen der bösen Cartesischen Erklärungen sind, die er in sein System

diesen Sätzen nur deshalb anstößig ist, weil er in der Cartesischen Sprache sprach und auf das Bestimmteste in ihr sprechen wollte; theils daß man ihn noch viel härter verstanden hat, als er sich hart ausdrückte. Setzen wir jene Ausdrücke des Cartesianismus in andre uns geläufigere um und erklären des Spinoza Sätze der reinen Grundidee zufolge, auf welche er sein ganzes System baute, so hellen sie sich auf; die Nebel ziehen hinweg, und Spinoza gewinnt, wie mich dünkt, selbst einen Schritt vor Leibniz voraus, der vorsichtig, aber in diesem Stück vielleicht zu vorsichtig, also auch nicht genugthuend[1]) auf ihn folgte.

Philolaus. Ich bin sehr neugierig.

Theophron. Zuerst leugne ich's völlig, daß Spinoza Gott zu einem gedankenlosen Wesen dichte; schwerlich kann es einen Irrthum geben, der seinem System mehr zuwider liefe als dieser. Das Wesen Gottes ist bei ihm durchaus Wirklichkeit, und Spinoza war selbst zu sehr ein Denker, um nicht die Realität auch dieser Vollkommenheit, der höchsten, die wir kennen, innig zu schätzen und zu fühlen. Sein höchstes Wesen also, das alle Vollkommenheit auf die vollkommenste Weise besitzt, kann der vorzüglichsten derselben, des Denkens, nicht ermangeln; denn wie wären sonst, da Alles nur durch ihn und in ihm ist,[2]) Gedanken und Vorstellungsarten in eingeschränkten, denkenden Geschöpfen, die, nach Spinoza's System, allesammt ja nur Darstellungen und reale Folgen jenes höchstrealen Daseins sind, das nach seiner Erklärung allein den Namen eines Selbstbestehenden verdient? In Gott ist also, wie er oft und[3]) deutlich sagt,*) unter

*) „Je mehr Realität oder Wirklichkeit ein Ding besitzt, desto mehr Attribute kommen ihm zu." (P.I. Prop. 9.) „Gott, das selbstständige Wesen, bestehend in unendlichen Attributen, deren jedes sein unendliches ewiges Wesen ausdrückt, existirt nothwendig." (Prop. 11.) „Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen, d. i. Alles, dessen ein unendlicher Verstand fähig ist (quae sub intellectum infinitum cadere possunt), folgen." (Prop. 16.) „Gottes Verstand ist die Ursache der Dinge, sowol ihrer Existenz als ihrem Wesen nach; er ist also vom Verstande aller Dinge wesentlich unterschieden." (Prop. 18. Schol.) „Gottes Existenz und Wesen ist Eins und Dasselbe." (Prop. 20.) „Auf keine andre Weise, in keiner andern Ordnung haben die Dinge hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht sind; mithin in der größten Vollkommenheit, weil sie aus der vollkommensten Natur nothwendig folgen. Niemand kann uns überreden, zu glauben, daß Gott nicht Alles, was in seinem Verstande ist, in der Vollkommenheit, wie er es

nahm und seiner Zeit gemäß nehmen mußte, theils daß man ihn noch viel falscher verstanden hat, als er sich dunkel ausdruckte. Räumen wir aber jene Irrthümer des Cartesius weg und erklären" (S. 58, Z. 5). — D.

1) Die Worte „also auch nicht genugthuend" fehlten. — D.

2) Neuer Zusatz ist: „da Alles ... ihm ist". — D.

3) „Oft und" fehlte früher. — D.

unendlichen Eigenschaften auch die Vollkommenheit eines unendlichen Denkens, die Spinoza eben nur deswegen vom Verstande und den Vorstellungsweisen eingeschränkter Wesen streng unterscheidet, um jene als ursprünglich, absolut und [1]) einzig in ihrer Art, ganz unvergleichbar mit diesen, zu bezeichnen. Sie werden sein Gleichniß bemerkt haben, daß sich die Gedanken Gottes zu menschlichen Vorstellungsarten wol kaum anders verhalten könnten als das Gestirn am Himmel, das man den Hund nennt, zu einem irdischen Hunde.

Philolaus. Das Gleichniß hat mich mehr betroffen als belehrt.

Theophron. Belehren sollte es auch nicht, aber scharf unterscheiden. Es zeigt, [2]) daß Spinoza auch hier lieber zu scharf griff und sich zu hart ausdrückte, als daß er, ein Eifrer für den würdigsten höchsten Begriff von Gott, diesen zu irgend einer schwachen Vergleichung mit Verstandesbegriffen oder Kräften, denen die verständlichen Dinge vorliegen müssen, erniedrigen wollte. [3]) Daß alle reine, wahre, vollständige Erkenntniß auch in unsrer Seele gleichsam nur eine Formel des göttlichen Erkennens sei, das, getraue ich mir zu sagen, hat Niemand stärker behauptet als Spinoza, er, der die Natur des Göttlichen im Menschen einzig nur in diese, Gott gleichsam ähnliche, [4]) reine, lebendige Erkenntniß Gottes, seiner Eigenschaften und Wirkungen setzte.

Philolaus. Wie aber? sollte Spinoza's unendlich-denkendes

erkennt, schaffen wolle." (Prop. 33. Schol. 2.) „Gedanke ist ein Attribut Gottes, eins seiner unendlichen Attribute, das sein ewiges unendliches Wesen ausdrückt." (P. II. Prop. 1.) „In Gott ist nothwendig eine Idee, sowol seines Wesens als Alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt. Der Pöbel versteht unter Gottes Macht eine freie Willkür, wir haben aber gezeigt, daß Gott mit derselben Nothwendigkeit handle, mit der er sich selbst erkennt (se ipsum intelligit), d. i. wie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, daß Gott sich selbst erkenne, so folgt auch aus ihr, daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen wirke." (Prop. 3. Schol.) „Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur eine sein; denn ein unendlicher Verstand begreift nichts in sich als Gottes Attribute und Affectionen." (Prop. 4.) „Die Ordnung und Verbindung seiner Ideen ist die Ordnung und Verbindung der Sachen selbst." (Prop. 7) „Was irgend vom unendlichen Verstande gedacht werden kann, als constituirend des Selbstbestehenden Wesen, das Alles gehört zum einzigen Selbstständigen." u. s. w. (Prop. 7. Schol.) — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

---

1) Späterer Zusatz ist „streng" (Z. 3) und „ursprünglich, absolut und". — D.

2) Statt „Belehren ... zeigt" hieß es früher: „Es sollte auch nicht belehren, und wir werden bald sehen, daß ihm der Vergleichungspunkt wirklich fehlet. Soviel zeiget's indessen an,". — D.

3) Statt „Verstandesbegriffen ... wollte" hatte die erste Ausgabe: „einzelnen Erscheinungen der Schöpfung erniedrigen ließe". — D.

4) Die Worte „Gott gleichsam ähnliche" sind ein späterer Zusatz. — D.

Wesen nicht blos ein gesammelter Name aller der Verstandes- und Denkkräfte sein, die in einzelnen Geschöpfen allein wirklich sind und denken?

Theophron. Gott ein gesammelter Name? das wirklichste Wesen ein Unding, der Schatte in der Vorstellungsart einzelner Menschen? oder vielmehr ein bloßes Wort, der Schall eines Namens? Der Höchstlebendige also ein Todter, der Allwirksame ein Nichts, die letzte stumpfste Wirkung menschlicher Kräfte? Philolaus, wenn Sie das aus eigner Meinung dem Spinoza zuschreiben und das völligste Gegentheil seines Systems zu seinem System machen können — doch das können Sie nicht. Unmöglich, daß Sie den auch in seinen Behauptungen wenigstens zusammenhangenden Weltweisen von Blatt zu Blatt, von Anfang zu Ende so mißverstehen konnten. Wahrscheinlich sprachen Sie aus dem Munde seiner Gegner im vorigen Jahrhundert.[1] —

Philolaus. Eifern Sie nicht; im Gespräch führt man bisweilen auch einen fremden Gast ein, wenn er[2] der Materie forthilft und sie durch Gegensätze erläutert. Für mich bin ich über Spinoza's Meinung hierüber durchaus nicht zweifelhaft gewesen, seitdem ich seine „Ethik" gelesen. Wie eifert er gegen Die, die Gott zu einem abstracten, todten Consectarium der Welt machen wollen, da dieses einzige Wesen bei ihm die Ursache alles Seins und Denkens, mithin auch unsrer Vernunft, jeder Wahrheit und jeder Verbindung von Wahrheiten ist! Wie hoch hält er eine vollständige und vollkommene Idee! *) Sie ist ihm die Erkenntniß der Gesetze der Natur, in ihnen[3] des ewigen, göttlichen Wesens; göttlich auch darin, daß sie die Dinge nicht zufällig, sondern als nothwendig unter einem Bilde der Ewigkeit denkt und eben dieser innern Nothwendigkeit wegen ihrer so gewiß ist, wie Gott derselben gewiß sein kann. Höher[4] läßt sich das Wesen des menschlichen Ge-

*) Zeuge dessen ist Spinoza's ganze „Ethik". — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

---

[1] Statt „Doch das können ... Jahrhundert" hieß es früher: „so thut's mir leid, daß ich Ihnen sein Buch gegeben und mit Ihnen ein Wort über ihn gewechselt habe. Verzeihen Sie mir meine offne Wahrheit; denn ich kann mir nicht einbilden, daß solche Sie treffe, da Sie den auch in seinen Fehlern wenigstens zusammenhangenden Weltweisen unmöglich von Blatt zu Blatt und von Ende zu Ende so mißverstehen konnten. Sie sprachen wahrscheinlich aus dem Munde eines seiner Gegner im vorigen Jahrhundert; ob Sie gleich auch das nicht hätten thun dürfen." — D.

[2] In der ersten Ausgabe stand: „eine fremde Meinung ein, wenn sie". — D.

[3] Neuer Zusatz sind die Worte „der Gesetze der Natur, in ihnen". — D.

[4] Früher stand statt „Höher ... heben" (S. 61, Z. 2): „Höher hat kein Sterblicher das Wesen des menschlichen Gemüths, das kraft seiner Natur Wahrheit erkennet und solche als Wahrheit liebt, gehoben, als dieser Spinoza". — D.

müths, das kraft seiner Natur Wahrheit erkennt und solche als Wahrheit liebt, schwerlich heben; und er, der das Denken so hoch erhob,[1] sollte seinen Gott den Ursprung, Gegenstand und Inbegriff aller Erkenntniß, gedankenlos,[2] blind wie einen Polyphemus gedichtet haben? Beinah schäme ich mich selbst vor dem Geist des Mannes, daß ich diesen Antipodenvorwurf gegen ihn auch nur beiläufig anführte.

Theophron. Wolan also, eine unendliche, ursprüngliche Denkkraft[3] ist nach Spinoza Gott wesentlich; über die unendliche Wirkungskraft in ihm haben wir diesem System nach nicht zu zweifeln.

Philolaus. Nein; denn auch in der entsprungenen Natur ist nach Spinoza Verstand[4] und Wille sogar eins; d. i. in unsrer lindern Sprache: ein Verstand, der das Beste einsieht, muß auch das Beste wollen, und wenn er die Kraft dazu hat, es wirken. An der unendlichen Macht seines Gottes aber ist nicht zu zweifeln, da eben diese Macht, d. i. Wirklichkeit und Wirksamkeit, ihm das ist, woher er Alles leitet.[5]

Theophron. Was, meinen Sie, hinderte ihn also, daß er die unendliche Denk- und Wirkungskraft nicht verband und in dieser Verbindung das nicht deutlicher ausdrückte, was er in ihr nothwendig finden mußte, nämlich (nach unsrer Weise zu reden):[6] „daß die höchste Macht nothwendig auch die weiseste Macht, mithin[7] eine nach innern ewigen Gesetzen geordnete, unendliche Güte sei"? Denn eine ungeordnete, regellose, blinde Macht ist ja nie die höchste; nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller der innern Wahrheit und Regelmäßigkeit[8] sein, die wir, obgleich so eingeschränkte Wesen, nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken, wenn sie selbst diese Gesetze nicht kennt und solche nicht als ihre ewige, innere Natur ausübt. Von einer geordneten müßte die blinde Macht nothwendig übertroffen werden und könnte also nicht Gott sein.[9])

---

1) Neuer Zusatz ist „der das Denken so hoch erhob". — D.
2) „gedankenlos" ist späterer Zusatz. — D.
3) Nach „Denkkraft" stand noch „der Urquell aller Gedanken". — D.
4) Früher: „Nein: denn nach Spinoza ist Verstand". — D.
5) In der ersten Ausgabe: „da er eben dieser Macht Alles unterwirft und von ihr Alles herleitet". — D.
6) Die Parenthese „(nach unserer Weise zu reden)" fehlte. — D.
7) Statt „mithin" stand früher „d. i." — D.
8) Die erste Ausgabe hatte: „aller der Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit". — D.
9) Nach „Gott sein" folgte noch: „Woher, daß Spinoza hier so in der Dunkelheit blieb und die zusammenhangende Stärke seines eignen Systems nicht erkannte?" — D.

Philolaus. Ich danke Ihnen, daß Sie mir auf einmal den Schleier zerreißen, der mir, nicht Spinoza, das Licht nahm. In der Cartesischen Terminologie standen Gedanke und Ausdehnung ihm als zwei aus einander unerklärliche Attribute entgegen;[1] der Gedanke kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nicht durch den Gedanken begrenzt werden. Da er nun beide als Eigenschaften Gottes, eines untheilbaren Wesens, annahm und keine durch die andre zu erklären wagte, so mußte er ein Drittes annehmen, unter welches sich beide fügten, und das war — was konnte es anders sein als Macht, d. i. wirkliche Wirksamkeit, wirksames Dasein?[2] Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens — entwickelt, fallen alle drei, diesem System selbst zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft, die ebensowol in der Materie, als dem Organ der Begriffe, als im Denken selbst unendlich wirkt. Auch Macht und Gedanke werden hiemit eins; denn[3] der Gedanke ist Macht, und zwar die vollkommenste, schlechterdings unendliche Macht, eben dadurch, daß er Alles in sich ist und hat, was zur unendlichen, in sich selbst gegründeten, sich selbst ausdrückenden[4] Macht gehört. Der Knote ist also gelöst, und das Gold in demselben liegt vor mir. Die „ewige Urkraft“, die Kraft aller Kräfte ist nur eine; und in jeder Eigenschaft derselben, wie solche unser Verstand auch theilen möge, ist sie gleich unendlich. Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. die vollkommenste Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit; nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte; und das Alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegentheil statthaben könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur; aus ursprünglicher, vollkommenster Güte, d. i. Thätigkeit[5] und Wahrheit.

---

1) Statt „Ich danke ... entgegen“ hieß es früher: „Jetzt merke ich's, Theophron, und ich danke Ihnen, daß Sie mir auf den Weg geholfen haben; es ist immer noch jene falsche Cartesische Erklärung, die ihm auch hier sein eigenes Licht verbaute. Gedanke und Ausdehnung stehen ihm nämlich als zwei unberührbare Dinge entgegen“. — D.

2) Statt „das war ... Dasein“ stand früher nur: „das nannte er Macht“. — D.

3) Statt „Der Begriff ... denn“ hatte die erste Ausgabe: „Hätte er den Begriff von Macht wie den Begriff der Materie entwickelt: so müßte er bei diesem nothwendig und selbst seinem System zufolge auf den Begriff von Kräften gekommen sein, die ebensowol in der Materie als in Organen des Denkens wirken; mithin hätte er auch in jenem Macht und Gedanken als Kräfte, d. i. als Eins betrachtet. Auch“. — D.

4) Späterer Zusatz ist „sich selbst ausdrückenden“. — D.

5) Die zweite Ausgabe fügte hinzu „d. i. Thätigkeit“. — D.

Jetzt sehe ich auch, mein Freund, warum Spinoza so sehr gegen die „Endabsichten“[1] ist und dem Anschein nach hart gegen sie redet. Sie sind ihm schwache Ueberlegungen und Vorstellungsarten,[2] Willkürlichkeiten und Velleitäten, die z. B. der Künstler gewollt, aber auch nicht gewollt haben könnte. Was Gott wirkte, darüber durfte er nicht erst rathschlagen und wählen; die Wirkung floß aus der Natur des vollkommensten Wesens, sie war einzig und außer ihr nichts Anders möglich.

Jetzt weiß ich, warum die vielen Anthropopathien, selbst in Leibniz' vortrefflicher „Theodicee“, mir nie recht zum Herzen wollten, ob ich damals gleich an ihre Stelle nichts Bessers zu setzen wußte, weil ich vor der blinden Nothwendigkeit zurückbebte. Ich bemerke jetzt, daß meine Furcht vergebens war, und daß man keine blinde Nothwendigkeit nöthig habe, um jene lichtvolle, wirkende[3] Nothwendigkeit zu verehren, die durch die Natur ihres Wesens ist und denkt und will und wirkt.[4] Haben Sie die „Theodicee“ zur Hand, Theophron?

Theophron. In mehr als einer Sprache; hier aber[5] eine kürzere „Theodicee“ von einem unsrer beliebtesten Dichter.*)

Philolaus.

„Die Risse liegen aufgeschlagen,
Die, als die Gottheit schuf, vor ihrem Auge lagen:
Das Reich des Möglichen steigt aus gewohnter Nacht;
Die Welt verändert sich mit immer neuer Pracht,
Nach tausend lockenden Entwürfen,
Die eines Winks zu schnellem Sein bedürfen.

„Doch Dämmerung und kalte Schatten
Gehn über Welten auf, die mich entzücket hatten:
Der Schöpfer wählt sie nicht; er wählet unsre Welt,
Der Ungeheuer Sitz.“[6]

Es ist die treue „Theodicee“ des Leibniz, schön versificirt, doch aber,

*) Uz' lyrische Gedichte, Theodicee. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

1) Früher stand „Absichten“. — D.
2) Späterer Zusatz ist „schwache Ueberlegungen und Vorstellungsarten“. — D.
3) Statt „wirkende“ stand „denkende“. — D.
4) Die erste Ausgabe hatte „durch die Natur ihres Wesens ist und durch die Natur ihres Wesens wirket“. — D.
5) Statt „hier aber“ stand „aber ich will Ihnen“, statt „Dichter“: „Dichter geben. Lesen sie diese Strophen:“ — D.
6) Hier stand noch: „Lassen Sie mich nicht weiter lesen; ich weiß, wo das Alles hinausgeht“. — D.

wie mich dünkt, vom Philosophen gedacht auf Kosten rein philosophischer gotteswürdiger Wahrheit.[1] Vor Gott lagen keine Risse aufgeschlagen; er saß nicht wie ein grübelnder Künstler, der sich den Kopf zerbrach, entwarf, verglich, verwarf, wählte. Kein Reich des Möglichen ist außer der Macht und dem Willen des Unendlichen[2] da: denn wenn er's nicht schaffen wollte, nicht schaffen konnte, so war es nicht möglich. Keine Welt, geschweige tausend Welten nach lockenden Entwürfen, die nur eines Winks zu ihrem Dasein bedurft hätten, und die Gott doch nicht wählte, konnten je ein Gedanke Gottes werden. Er spielte nicht mit Welten, wie Kinder mit Seifenblasen spielen, bis ihm eine gefiel und er sie vorzog. Waren tausend andre außer dieser möglich, so konnte ein größerer Gott sie erschaffen; der schwächere, mühsam-überlegende ward von ihm überwunden und war nicht Gott.[3]

Theophron.[4] Bemerkten Sie es? Eben dies sagt Spinoza.*)

Philolaus. Ich bemerkte es wohl und lese weiter:[5]

„Eh ihn die Morgensterne lobten
Und auf sein schaffend Wort des Chaos Tiefen tobten,
Erkor der Weiseste den ausgeführten Plan."

Die schönen Verse sagen dasselbe. Der Weiseste erkor nicht,[6] wo es keiner vorgängigen, zweifelnden Ueberlegung bedurfte. Alle diese Gedankenreihen, diese Plane, diese wechselnden Entwürfe sind mit der vollkommensten Natur des unendlichen, unveränderlichen Geistes unvereinbar. Sie gehören in jene taube und stumme Ewigkeit, die der müssige Gott

„— — — einst einsam durchgedacht,
„Bis dann erst und nicht eh er eine Welt gemacht,"[7]

worüber wir schon eins sind. Mich wundert, wie[8] Leibniz dergleichen Anthropopathien Raum geben konnte.

*) „Da in dem Ewigen es weder ein Wann noch ein Vorher und Nachher giebt, so folgt aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß er ein Andres beschließen, als er beschlossen hat, weder könne noch gekonnt habe. Vor seinen Beschlüssen war es nicht, noch ohne dieselbe. Aenderte er diese, so würde er seinen Verstand und Willen ändern, d. i. ein andrer Gott sein." (Prop. 33. Schol. 2.) — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

---

1) Ursprünglich stand: „Leibniz in schönen Versen; aber wie mich dünkt, ohne philosophische gotteswürdige reine Wahrheit". — D.

2) Früher stand statt „außer ... Unendlichen": „ohne und außer Gott". — D.

3) Die erste Ausgabe las: „mühsam-überlegende war kein Gott". — D.

4) Theophron sagte früher nur die Worte: „Lesen Sie weiter". — D.

5) Die Worte „Ich ... weiter" sind späterer Zusatz. — D.

6) Zwischen „nicht" und „wo" stand noch: „denn es bedurfte keiner Wahl". — D.

7) Vgl. oben S. 37. — D.

8) Vor „Leibniz" stand noch „der große, strenge Denker". — D.

Theophron. Darüber wundern Sie Sich nicht. Er gab ihnen in einem popularen Buch, seiner „Theodicee", Raum, und Sie wissen, wozu die populare Vorstellungsart oft verleitet. Die vielen und scheinbaren Einwürfe Bayle's zwangen ihn, seine Gegengründe behutsam vorzutragen[1]) und sie auf alle Seiten zu wenden; daher denn die Anthropopathien, ja beinah durchgängig ein fortgesetzter feiner Anthropomorphismus, den auch ich zwar für mich aus diesem schönen Buch hinwegwünschte, der aber für Leibnizens Zeiten zu seinem Zweck[2]) nöthig war. Schade nur, daß seine Nachfolger nicht immer unterschieden, was bei ihm blos Einkleidung oder Accommodation war,[3]) und was strenge zu seinem System gehört. So hat man z. B. auch den Spinoza lange und oft durch Unterscheidung der Welt „außer Gott und in Gott" widerlegen wollen. „In Gott sei die Welt ewig als Idee", d. i. als Seifenblase gewesen, mit welcher er in der Einbildung spielte; er ergetzte sich an ihr und brütete große, große Ewigkeiten hindurch das ungeborne Ei aus. Jetzt kam die Zeit (denken Sie Sich in der Ewigkeit des müssigen Gottes die lange, lange Zeit), und nun beschloß er zu schaffen. Plötzlich trat die Welt a u s Gott heraus, sie, die so lange i n ihm gewesen war, und jetzt ist sie immer a u ß e r demselben, er a u ß e r der Welt. Im großen Nichts der uralten, müssigen Ewigkeit hat er sein Räumchen, wo er sich selbst betrachtet und wahrscheinlich über das Project einer andern Welt[4]) nachsinnt. Ich gestehe es, Epikur's Götter sind mir leidlicher als dies müssige, melancholische Wesen, durch welches man frisch und frei den Spinoza zu widerlegen glaubte. Leibniz ist an diesen Unbegriffen[5]) nicht Schuld, als sofern er als ein dichterischer Kopf auch bei strengen Wahrheiten Einkleidung, d. i. Bilder, Gleichnisse, Allegorien, Anthropopathien, und bei anstößig scheinenden Wahrheiten das Bequemen zu fremden Begriffen[6]) nie verschmähte.

Philolaus. Desto schlimmer für seine Nachfolger; denn[7]) da

---

1) Statt „behutsam vorzutragen" stand früher „auch glänzend zu machen". — D.

2) Die erste Ausgabe hatte „vielleicht" statt „zu seinem Zwecke". — D.

3) Statt „oder Accommodation war" hatte die erste Ausgabe „popularer Ausdruck sein sollte". — D.

4) Statt „wahrscheinlich ... Welt" stand blos „ewig". — D.

5) Früher „an diesem Unsinn". — D.

6) Statt „und anstößig ... Begriffen" stand nur „u. s." — D.

7) Die erste Ausgabe hatte statt „denn ... war" (S. 66, Z. 3): „denn ein Theil dieses Wortkrams ist jetzt bei Vielen als strenge Philosophie geheiligt.

T h e o p h r o n. Bei Vielen, aber gewiß nicht bei Allen. Der mittelmäßige Kopf bleibt mittelmäßig, er möge dem Leibniz oder dem Spinoza folgen; der bessere denkt überall selbst und nutzt von jedem seiner Vorgänger das Beste. So machte es

sie den Kern von der Schale nicht sonderten, so hieß ihnen Leibnizianismus, was bei Leibniz selbst nur einkleidende Dichtung oder Accommodation war. Gegen die Nothwendigkeit des Spinoza indessen hat er sich stark erklärt.

Theophron. In einer popularen „Theodicee", in der es[1]) nicht sein Zweck war, den Spinoza sanft zurechtzurücken, wie er's in einer andern vortrefflichen Schrift mit Locke gethan hat,*) sondern sein eigenes System von Spinoza's scharf zu unterscheiden.

Philolaus. Und dies eigne System Leibnizens war —

Theophron. Das System der moralischen Nothwendigkeit in Gott, nach welchem er das Beste aus Convenienz wählte.

Philolaus. Und wie ist die moralische Nothwendigkeit von der Nothwendigkeit, die wir die wesentliche, innere, göttliche nennen wollen, unterschieden? Gott muß das Beste, nicht durch eine schwache Willkür, sondern seiner Natur nach, ohne langsame Vergleichung mit dem Schlechtern, das an sich ein Nichts ist, vollständig einsehen und wirken. Auch im System des Spinoza ist von einem physischen, d. i. blinden äußern Zwange[2]) gar nicht die Rede; gegen ihn streitet er aus vollen Kräften.**) Sittengesetze von außen aber kennt Gott nicht.

Theophron. An die dachte auch Leibniz nicht, da er das Wort „moralische Nothwendigkeit" wählte; er setzte sie blos der physischen, d. i. der blinden Macht oder dem äußern Zwange entgegen und stieß sich in Ansehung der ersten an die harten Ausdrücke des Spinoza.[3]) Selbst seine moralische Nothwendigkeit in Gott hat er, so viel er konnte, durch Anthropopathien eines Entwurfs, einer Wahl, der Convenienz u. s. w. gemildert.

*) *Oeuvres Philosophiques de Leibnitz, publ. p. Raspe.* Amst. 1765, beinah die lehrreichste unter Leibnizens Schriften, von dem übrigens jede Zeile lehrreich ist. — H.

**) „Keineswegs unterwerfe ich Gott einem Fatum, sondern ich denke mir, daß aus der Natur Gottes Alles so nothwendig folge, wie Jeder es sich aus der Natur Gottes folgend denkt, daß Gott sich selbst erkennt. Beim Letzten leugnet Niemand, daß es aus der göttlichen Natur nothwendig folge, und doch denkt sich dabei Niemand, daß Gott von einem Schicksal gezwungen sich selbst erkenne; er erkennt sich frei und doch nothwendig." Ep. 23. *Opp. post.*, p. 453. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

Leibniz mit Descartes, den Alten und selbst mit Spinoza; er hatte auch ihn gelesen und genutzt.

Philolaus." — D.

[1]) Statt „in der es" stand „mußte er's thun, weil es hier". — D.

[2]) Statt „einem physischen ... Zwange" hatte die erste Ausgabe „einer physischen Nothwendigkeit, sofern diese einen blinden äußern Zwang bedeutet". — D.

[3]) Zwischen „Spinoza" und „Selbst" stand noch: „Die Leibnizen also den blinden Fatalismus zuschreiben, thun ihm, wie mich dünkt, Unrecht; er hat sich gegen Clarke darüber bündig erkläret und". — D.

Philolaus. Ob Bayle nichts darauf zu antworten gehabt hätte, ist eine Frage. Leibniz[1]) mußte sich bei jener Wahl, in welcher Gott das Beste nach Convenienz wählt, auf Absichten beziehen, die nur Gott wisse, die wir als gut annehmen, eben weil sie Gott wählte, sonst würde er sie nicht gewählt haben u. s. w.

Theophron. Das mußte er freilich.

Philolaus. Und welcher Sterbliche wird's nicht thun müssen, sobald er von der innern Nothwendigkeit, die durch sich selbst Güte ist, den Blick wegwendet und einzelne Absichten Gottes nach Convenienz errathen will? Unvermuthet sinkt er in ein Meer erdichteter Endzwecke, die er bewundert oder vermuthet, bei welchen er aber den Grund der ganzen Erscheinung, die innere Natur der Sache nach unwandelbar ewigen Gesetzen, zu erforschen leicht aufgiebt.[2]) Welche Menge Theodiceen, Teleologien, Physiko-Theologien sind auf diese Convenienz errichtet,[3]) die aus Convenienz dem höchsten Wesen oft nicht nur sehr eingeschränkte, schwache Absichten unterschoben, sondern zuletzt darauf hinausgingen, Alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldne Kette der Natur zu zerreißen, um ein paar Gegenstände in ihr so zu isoliren, daß eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absicht erscheine. Ich gestehe, das ist meine Philosophie nicht.

Theophron. Und welches ist die Ihrige, Philolaus?

Philolaus. Um die Gesetze der Natur, um die innere Natur der Dinge mich zu bekümmern,[4]) wie sie da sind. Bedingt ist das Dasein der Welt, daran zweifelt Niemand; denn eine Wirkung ist nur durch ihre Ursache, nicht durch sich selber. Da aber die Welt einmal da ist (wie sie auch entstanden sein möge) und nicht etwa nur hie und da Spuren von Macht, Weisheit und Güte zeigt, wie man gemeiniglich redet, sondern in jedem Punkt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften (wenn ich so sagen darf) den ganzen Gott offenbart, wie er nämlich in diesem Symbol, in diesem Punkt des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte: welche Kindheit wäre es, allein und immer zu fragen, warum und zu welchen geheimen Absichten er sich denn wol hier also, dort also geoffenbart haben möge, statt der nothwen-

[1]) Statt „Ob ... Leibniz" stand früher: „Mich dünkt, lieber Theophron, die Strafe dieser Milderung ist dem Fehler selbst auf dem Fuße nachgefolget. Schon Leibniz". — D.

[2]) Früher stand „der Sache selbst zu erforschen gar leicht aufgiebt". — D.

[3]) Die erste Ausgabe hatte „auf Leibnizens schönes Buch gefolgt". — D.

[4]) Die Rede begann: „Sich um die innere Natur der Dinge zu bekümmern". — D.

digern und schönern Untersuchung: was es denn eigentlich sei, das sich und welchergestalt es sich offenbare, d. i. welche Kräfte der Natur und nach welchen Gesetzen sie [1]) nicht nur in diesem oder jenem Organ, sondern allenthalben organisch wirken?

Theophron. Fahren Sie fort, Philolaus!

Philolaus. Wir nennen die Welt, weil sie eine Wirkung und voll Wirkungen ist, zufällig; der Ausdruck ist unpassend und selbst der Sprache zuwider. Die Wirkung der höchsten Macht, [2]) die nach nothwendigen innern Gesetzen ihres Wesens, mithin der vollkommensten Güte und Weisheit wirkt, ist nicht Zufall, so wenig der Verstand Gottes (das Wort im rechten Sinne gebraucht) zufällig-weise, zufällig-gut ist. Er schuf das Mögliche und [3]) einer unendlichen Macht ist alles Mögliche möglich. Dies Alles nun ist, wie wir's nennen, durch Raum und Zeit, d. i. durch wesentliche Ordnung verbunden; jedes hervorgebrachte Ding ist durch die vollkommenste Individualität bestimmt und mit ihr umschränkt; weder im Ganzen der Welt noch in ihrem kleinsten Theile ist also Zufall. Außer dem, was der allmächtig-wirkende Geist möglich fand, ist jede Möglichkeit ein Traum, so wie es außer dem Raume keinen Raum, außer der Zeit keine Zeit giebt. Alles dies sind leere Phantome der Einbildungskraft, Worte, die ein Traum zusammensetzte und in denen nur ein Traum Anschauungen wähnt.

Keinen Augenblick also ruhte der Schöpfer; denn in der Ewigkeit Gottes giebt's keine Augenblicke und der wesentlich Wirksame ruhte nie. Deshalb aber ist die Welt nicht wie Gott ewig; denn sie ist eine Verbindung von Dingen der Zeit. Jeder Augenblick der Zeitenfolge also, ja die ganze Zeitenfolge selbst ist mit der absoluten Ewigkeit Gottes unvergleichbar. Alle Dinge der Zeitenfolge sind bedingt, sind abhängig von einander, ganz abhängig endlich von der Ursache, [4]) die sie hervorbrachte; keins derselben ist also mit dem Dasein Gottes zu vergleichen. Was die Zeit für die Folge ist, ist der Raum für die Coëxistenz. Gott ist durch keinen Raum ausmeßbar, weil er mit keinem Dinge als Seinesgleichen coëxistirt; er ist aber die ewige Ursache, die unergründliche [5]) Wurzel aller Dinge, so erhaben über unsere Einbildungskraft, daß in ihm aller Raum und alle Zeit, Denkbilder unsrer Phantasie, schwinden. [6])

---

[1]) Die Worte „nicht nur" und „sondern allenthalben organisch" fehlen. — D.

[2]) Statt „Macht" war hier „Verstand" gebraucht. — D.

[3]) Vor „einer" sind die Worte „einem unendlichen Verstande mit", nach „Macht" „begleitet" ausgefallen. — D.

[4]) Früher stand „von einander und von der Ursache". — D.

[5]) Statt der Worte „Ursache, die unergründliche" stand „unendliche". — D.

[6]) Früher stand blos „aller Raum und alle Zeit verschwindet". — D.

Wir endliche Wesen, mit Raum und Zeit umfangen, die wir uns Alles nur unter ihrem Maß denken, wir können von der höchsten Ursache nur sagen: sie ist, sie wirkt; aber mit diesem Worte sagen wir Alles. Mit unendlicher Macht, die durch sich die höchste Güte ist,[1] wirkt sie in jedem Punkt des Raums, in jedem Augenblick der forteilenden Zeit; Raum und Zeit aber sind nur uns ein dunkles oder helleres Bild vom Zusammenhange der Wesen nach jener festbestimmten ewigen Ordnung, welche die Eigenschaft und Wirkung der unendlichen Wirklichkeit selbst ist, mithin auf nichts Geringerm als dieser untheilbaren ewigen Unendlichkeit ruht. Kein edleres Geschäft also kennt unser Geist, als in den uns gegebenen Symbolen der Wirklichkeit der Ordnung zu folgen, die im Verstande des Ewigen war, ist und sein wird.[2] Jedes seiner Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, ihnen nicht willkürlich angehängt, sondern eins mit ihnen. Ihr Wesen ist sein Gesetz, sein Gesetz ihr Wesen; die Verbindung aller ist eine thätige Darstellung seiner Wirksamkeiten und Kräfte.[3] Wie kindisch wäre es nun, wenn, indem ich die Schönheit des Zirkels und seiner mancherlei Verhältnisse bewundre, ich tiefsinnig den geheimen, besondern Absichten nachspüren wollte, warum Gott solch einen Zirkel schuf, warum er die genauen, schönen Verhältnisse in ihm zur Natur des Zirkels und unsrer messenden Vernunft machte! Der Raum wäre kein Raum, wenn in ihm nicht unter allen möglichen Umrissen auch der Zirkel stattfinden sollte, und unsre Vernunft wäre keine Vernunft, wenn sie die schönen Verhältnisse jeder Abtheilung in ihm nicht bemerken könnte.

Theophron. Ich will Ihnen mit andern Beispielen helfen, Philolaus. Wenn immerhin die Menschen bei der Bewunderung stehen geblieben wären,[4]

— „Daß Sterne sonder Zahl,
Mit immer gleichem Schritt und ewig hellem Strahl,
Durch ein verdeckt Gesetz vermischt und nicht verwirret,
In eignen Kreisen gehn und nie ihr Lauf verirret:"

so wäre diese Bewunderung allerdings schon eine Art von Anbetung des Gottes gewesen, von dem es heißt:

[1] Die erste Ausgabe las: „Mit unendlicher Macht und Güte". — D.

[2] Statt „in den uns ... sein wird" stand „der Ordnung nachzusinnen, die der Ewige dachte". — D.

[3] Hier stand früher: „Ihr Wesen ist auf sein Gesetz, sein Gesetz auf ihr Wesen und auf die Verbindung aller Wesen gegründet". — D.

[4] Die folgenden Verse sind aus Haller's „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben". — D.

— „Sein Will' ist ihre Kraft;
Er theilt Bewegung, Ruh' und jede Eigenschaft
Nach Maß und Absicht aus",

und man hätte sich dabei viele Absichten, falsche und wahre, würdige und unwürdige erdenken mögen. Der Naturweise aber, der von diesen Absichten vorerst hinwegsah und eben „das verdeckte Gesetz" aufsuchte, durch welches die Sterne

— „vermischt und nicht verwirret,
In eignen Kreisen gehn, und nie ihr Lauf sich irret",

er that mehr, als der größte Absichtendichter thun konnte. Er dachte dem Gedanken Gottes nach und fand ihn, nicht in einem Traum willkürlicher Convenienzen, sondern im Wesen der Dinge selbst, deren Verhältnisse er maß, wog und zählte. Jetzt erkennen wir das große Gesetz dieses Weltbaues, und unsre Bewundrung ist vernünftig, da sie sonst ewig und immerhin ein zwar frommes, aber leeres Staunen gewesen wäre.

Philolaus. Setzen Sie dazu: ein sehr trügliches Staunen; denn wenn wir a priori particulare Absichten Gottes in die Schöpfung bringen und in der ewigen Rathkammer wollen gehört haben, warum Saturn einen Ring, unsre Erde einen Mond, Mars und Venus aber keinen haben: auf welche Bahn täuschender Hypothesen wagen wir uns, die meistens der künftige Tag widerlegt! Ueber den Ring des Saturns, über den Mond der Erde und der Venus war aus dem Register göttlicher Absichten so Manches gesagt und geglaubt worden, das man beschämt zurücknehmen mußte, als man fand, Venus habe keinen Mond, mit der Beleuchtung der Saturnseinwohner aus ihrem Demantringe wie mit unserm Monde selbst verhalte es sich nach weitern Entdeckungen auch anders, als man dem ersten Scheine nach annahm. Allen diesen Trüglichkeiten, zu welchen man den heiligen Namen nicht mißbrauchen sollte,[1]) entgeht der bescheidne Naturforscher, der uns zwar nicht particulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Raths verkündigt, aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstande und Punkt der Schöpfung

[1]) Früher stand „man den Namen Gottes mißbrauchet." — D.

den ganzen Gott, d. i. in jedem Dinge eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte, auf welche also seine Existenz mit innerer, zwar einer vorübergehenden und[1] bedingten, dennoch aber in ihrer Art ebenso wesentlichen Nothwendigkeit gegründet ist, als auf welcher unbedingt und ewig das Dasein Gottes ruht. Eben die völlige Abhängigkeit der Dinge von Gott macht ihre Wesen zu nothwendigen Denkbildern seiner Macht, Güte und Schönheit,[2] wie sich diese nur in solchen und keinen andern Erscheinungen offenbaren konnte. Ich wünschte, daß Spinoza ein Jahrhundert später geboren wäre, um von den Hypothesen des Descartes fern, im freieren Licht der Naturlehre und Naturgeschichte zn philosophiren; wie trefflich würde seine abstracte Philosophie diese hohen Entdeckungen gebraucht haben![3]

Theophron. Und ich wünschte, daß Andre auf dem Wege tapfer fortgehen mögen, für welchen Spinoza an seiner Stelle[4] die Bahn brach, nämlich: reine Naturgesetze zu entwickeln, ohne sich um particulare Absichten Gottes dabei zu kümmern. Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innrer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsre Erscheinungen der sogenannt todten und lebendigen Schöpfung, Salze, Pflanzen, Thiere und Menschen, erscheinen, wirken, leben, handeln,[5] hätte die schönste Bewundrung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. s. w.[6]

Philolaus. Mich dünkt, mit solchen Physiko-Theologien gehe es ziemlich hinunter.

Theophron. Zu ihrer Zeit waren sie sehr nützlich; sie waren eigentlich nichts als kindlich-populare Anwendungen einer neuen festeren Naturlehre. Ihr Grund wird also immer bleiben, ja die Wahrheit in ihnen wird sich noch ungleich mehr veredeln, wenn man nicht mehr bei jedem einzelnen kleinen Umstande nach einzel-

---

1) Die Worte „vorübergehenden und" fehlen. — D.
2) Früher stand „nothwendigen Ebenbildern seiner Güte und Schönheit". — D.
3) Die erste Ausgabe hatte „freieren, reineren Licht der mathematischen Naturlehre und einer wahreren Naturgeschichte zu philosophiren; welche andre Gestalt würde selbst seine abstracte Philosophie gewonnen haben". — D.
4) Hier stand früher „Spinoza in seiner Dämmerung". — D.
5) Statt „erscheinen ... handeln" stand „entstehn". — D.
6) Hier folgte noch: „an welchen geheimen Entdeckungen Niemand je zweifelte". — D.

nen kleinen Absichten hascht, sondern immer mehr einen Blick über das Ganze gewinnt, das bis auf seine kleinsten Verbindungen nur ein System ist, in welchem sich nach unveränderlichen innern Regeln die weiseste Güte offenbart. Ein Gebäude der Gottesverehrung, das sowol metaphysisch über das Endlose des Raumes und der Zeit geht, als es physisch im Wesen der Dinge selbst unerschütterlich fest ruht! Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte.

Philolaus. Wie dauert's mich, daß die Philosophie des Spinoza, die dahin weist, mit so manchen abschreckenden Härten verwebt ist! denn in dieser Gestalt wird sie doch immer nur für Wenige bleiben.

Theophron. Eben das ist gut; der große Haufe muß diese Philosophie nicht lesen; eine Secte muß sie nie stiften.

Philolaus. Dafür hat ihr Urheber seinen Grundsätzen zufolge[1]) schon durch den Vortrag gesorgt.*) Indessen leugne ich's nicht, daß ich den schönen Wahrheiten, die er über Gott, die Welt, über das Wesen und die Natur des Menschen, über seine Schwachheit und Stärke, über den Zustand seiner Sclaverei und Freiheit sagt, mehr Ausbreitung und eine tiefere Einwirkung wünschte, als sie in seinem Buch für die Meisten haben können und haben werden. So eingenommen ich gegen ihn war, so durchdrungen bin ich jetzt von der innigen Wahrheitsliebe dieses Mannes und von der Vortrefflichkeit seiner moralischen sowol als mehrerer[2]) seiner philosophischen Grundsätze. Ich wünschte, daß ihn Viele so kennen lernten.

Theophron. Zeit und Wahrheit werden das schon bewirken. Lesen Sie dies Buch und sehen, was Lessing über ihn gesagt hat.**) Haben Sie nichts von dem Lärm gehört, über dem Grabe dieses Gelehrten: „er sei ein Spinozist gewesen"?

Philolaus. Ich habe es nicht hören mögen, weil ich, wie Sie wissen, von Spinoza so übel unterrichtet war und mir den Namen

*) „Wer begierig ist, Andern mit Rath und That dahin zu helfen, daß sie insgesammt des höchsten Gutes genießen, der wird sich befleißigen, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie in eine Bewunderung seiner zu ziehen, daß eine Wissenschaft von ihm den Namen erhalte". *Eth.*, P. IV. *Opp.*, Cap. 25. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) Ueber die Lehre des Spinoza, Breslau 1786. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789. — H. [Von „Neue" ab Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Späterer Zusatz ist „seinen Grundsätzen zufolge". — D.
[2]) Früher fehlte „mehrerer". — D.

Lessing's nicht gern durch einen Flecken verunstalten wollte. Jetzt werde ich mit desto größerer Begierde lesen, was er von ihm sagte, da ich mir Lessing[1]) so wenig als einen Spinozisten denken kann, als wir Beide es sind. Er war nicht geschaffen, ein . . . ist zu sein, welche Buchstaben man auch dieser Endung voransetzen möge, und die Lücken in Spinoza's Vortrage wird sein Scharfsinn gewiß nicht verkannt haben.[2])

Theophron.[3]) Lesen Sie! dann wollen wir weiter reden.

---

1) Früher stand: „lesen, was davon gesagt wird, ob ich mir gleich Lessing". — D.

2) Die erste Ausgabe hatte: „möge und die Fehler der Cartesischen Reste in Spinoza's Vortrage wird sein gelehrter Scharfsinn gewiß erkannt haben". — D.

3) Vor „Lesen" stand noch „Urtheilen Sie nicht, sondern". — D.

Viertes Gespräch.

Philolaus. Hier haben Sie Ihr Buch mit Dank wieder. Man hört Lessing reden, wenn er auch nur Silben hervorbringt; über unsre Materie aber hätte ich ihn doch gern ausführlicher vernommen, ich kann's nicht leugnen.

Theophron. Ich gleichfalls; wie gefällt Ihnen indeß das Wenige, was er sagt?

Philolaus. Es ist zu wenig, um darüber zu urtheilen, auch, wie es ein Gespräch geben mußte,[1] zu abgerissen, ja hie und da nach Lessing's Manier in Gesprächen[2] vielleicht zu kräftig gesagt. Ist's Ihnen nicht entgegen, so will ich seine Worte herausheben und darüber ohne alle Anmaßung meine Meinung sagen.

Theophron. Thun Sie's! Sie werden damit blos Commentator eines Autors, der sich selbst uns nicht mehr erläutern kann. O, daß er uns hier der dritte, d. i. der erste Mann wäre![3]

Philolaus. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen". *) Ich, nachdem mir einige Steine des Anstoßes aus Spinoza weggeräumt sind, auch nicht. Das müssige Wesen, das außerhalb der Welt sitzt und sich selbst beschaut, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschaute, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward, ist nicht für mich, für Sie, Theophron, auch nicht.

Theophron. Ich weiß aber nicht, Philolaus, warum wir[4] das Phantom dieses langweiligen trägen Gottes orthodoxe Begriffe

*) Ueber die Lehre des Spinoza, S. 12. Die Citationen, nach der ersten Ausgabe bemerkt, sind geblieben, und in der zweiten leicht zu verfolgen. — H. [Von „Die Citationen" an Zusatz der 2. Ausg. — D.]

1) Statt „auch ... mußte" stand „und wiederum". — D.
2) „in Gesprächen" ist späterer Zusatz. — D.
3) Die Worte „O daß ... wäre!" fügte die zweite Ausgabe hinzu. — D.
4) Statt „wir" stand „Lessing" und weiter „nennet". — D.

nennen. Es hat weder die Consistenz eines Begriffes, noch ist's je die Meinung orthodoxer, d. i. der Philosophen gewesen, die deutlicher Begriffe fähig waren. Ein solcher Gott mag Orthodoxie der Indier sein, deren Gott Jaganat schon viele Jahrtausende her mit über den Bauch geschlungenen, hangenden Armen sitzt und sich wohl befindet. Ein andrer ihrer Götter liegt seit Aeonen im Schlummer, sein Haupt ruht im Schooß eines seiner Weiber, die ihm den Kopf kratzt, seine Füße im Schooß einer andern, die ihm die Fußsohlen streichelt. Unaufhörlich fließt der Zucker- und Milchsee in ihn; er genießt und ruht in träumender Selbstbeschauung. Aecht orthodoxe Götter der Hindus! ich sehe aber nicht, warum der unsrige ein Jaganat oder Wischnu sein müßte.

Philolaus. Ich lese weiter.[1] „Ἓν καὶ πᾶν! Eins und Alles! Ich weiß nichts Anders".*) — Ich auch nicht; nur wünschte ich aus der Seele Lessing's zu vernehmen, wie er sich die Verbindung dieser beiden größten Worte, deren unsere Sprache fähig ist, erklärte. Auch die Welt ist ein Eins; auch die Gottheit ist ein All. Lessing fühlte selbst, daß er damit noch nichts Bestimmtes gesagt habe; er kam sich darüber näher zu erklären; aber auch diese seine nähere Erklärung reicht nicht so weit, als man wünschte. Ich sehe seine Hochachtung gegen die Philosophie des Spinoza, da aber ihn wie uns der Geist des Spinozismus, „ich meine den", sagt er, **) „der in Spinoza selbst gefahren war", eigentlich allein interessirt; da, wie er sagt, ***) „sein Credo in keinem Buche steht" und er es nur unter einer Bedingung, die sich eigentlich selbst aufhebt, †) an sich kommen läßt, sich nach Jemanden nennen zu wollen, so sind uns diese und andre Winke, ja die ganze Denkart Lessing's gnugsame Bürgen, daß er gewiß keine phantastisch-rohe sinnliche All-Einheit,[2] dergleichen auch das System des Spinoza nicht ist, zu seinem System gemacht haben werde. Eben hier fing meine Begierde an, zu wissen, wie Lessing „den Geist, der in Spinoza selbst gefahren war", zu sich gezaubert und zu dem seinigen gemacht habe; und eben hier, ich muß es bekennen, war meine Begierde vergebens. Lessing hört von einer verständigen,

*) S. 12. — H. **) S. 14. — H. ***) S. 17. — H.

†) „Wenn ich mich nach Jemand nennen soll, so weiß ich keinen Andern." S. 12. (Wenn! soll! weiß ich!) „Freilich! Und doch! Wissen Sie etwas Besseres?" — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1] Diese Rede begann früher: „Sie haben es indessen selbst bekannt, Theophron, daß einige unsrer popularen Philosophen zu indischen Vorstellungen der Art Anlaß gegeben oder wenigstens solchen nicht ernstlich gnug entgegengearbeitet haben. Ich lese in Lessing weiter:" — D.

[2] Früher stand „keine rohe All-Einheit". — D.

persönlichen Ursache der Welt und freut sich dabei nach seiner Art, daß er jetzt etwas ganz Neues zu hören bekommen werde.*) Am Verstande Gottes konnte Lessing's Verstand nie zweifeln; seine Neugierde war also auf die „persönliche“ Ursache der Welt gerichtet;[1]) darüber wollte er etwas Neues erfahren.

Theophron. Erfuhr er's?

Philolaus. Der Ausdruck Person, selbst wenn ihn die Theologen von Gott gebrauchen (die diese Person aber nicht der Welt entgegensetzen, sondern als Unterschied im Wesen Gottes annehmen), ist[2]) (denn der Theolog sagt nicht: „Gott ist eine Person“, sondern: „In Gott sind Personen“).

Theophron. Lassen wir die Sprache der Theologen und reden vom Wort Person philosophisch.

Philolaus. Zuerst also doch wol davon, was das Wort im festgestellten Gebrauch bedeutet. Person (πρόςωπον) hieß — — Larve, sodann — theatralischer Charakter; dadurch führte es auf das Eigenthümliche eines Charakters überhaupt, wodurch er sich von einem andern unterscheidet; so ging das Wort in die Sprache des gemeinen Lebens über. „Dieser“, sagt man, „spielt seine Person; er bringt seine Persönlichkeit in die Sache“ u. s. w. So setzte man Person der Sache entgegen, immer etwas Abstechendes, auszeichnend Eigenthümliches in ihr bezeichnend. So ging es in die Gerichtssprache, in die Verschiedenheit der Stände. Können wir von dieser Prosopopöie etwas auf Gott anwenden? Er ist weder eine Larve noch Maske, weder eine Standesperson noch ein abgezeichneter Charakter, der mit andern da ist und neben ihnen spielt. Lassen wir diese Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches, Angenommenes, Angedichtetes, so doch auf etwas Eigenthümliches an Gestalt, Bildung, Abzeichnung von Andern, auf Stand, Rang und dergleichen führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen. So wenig Gott die Person ansiehet, so wenig spielt er eine Person, so wenig affectirt er Persönlichkeiten, hat eine persönliche, mit andern abstechende, contrastirende Denkart u. s. w. Er ist. Wie er ist Niemand.

*) S. 17. — H.

[1]) Hier stand als unterbrochene Fortsetzung der Rede des Philolaus: „gerichtet, und darüber konnte er natürlich nichts Neues erfahren. Der Ausdruck“ (Z. 7). — D.

[2]) Statt der langen Ausführung: „(denn der Theolog ... Philolaus. Lessing“ (S. 78, Z. 17), hatte die erste Ausgabe nur die Worte: „wie sie selbst sagen, blos anthropopathisch; philosophisch konnte also hierüber nichts ausgemacht werden. — Lessing“. — D.

Theophron. Sollte aber nicht „die höchste Intelligenz“ das Wort „Persönlichkeit“ fordern, so daß „Einheit des Selbstbewußtseins“ die Personalität ausmachte?

Philolaus. Ich sehe nicht; vielmehr bleibt Persönlichkeit diesen Begriffen immer ein fremdes, aufgemaltes Wort. Dafür sahen es auch Locke und Leibniz an und suchten es durch bestimmtere Ausdrücke zu erklären;*) dafür sieht's der Sprachgebrauch an, der mit dem Wort Person, Persönlichkeit als mit einem Scheindinge spielt. Das innigste Selbstbewußtsein vergißt die Apparenz der Person (das personnel und das personnage) so ganz, daß man es mit diesem Gerichtswort des persönlichen Erscheinens gleichsam aus sich selbst jagt. Dies Alles wußte Lessing besser wie wir. — Ich lese weiter: „Lessing hört von einer verständigen Ursache der Welt.“

Theophron. Hat er sich darüber näher erklärt?

Philolaus. Ihm ward dazu nicht Zeit; wahrscheinlich war er hierin auch mit Spinoza völlig eins. Wir sahen, Dieser unterschied den Verstand, sofern er zur entsprungenen Natur gehört, von jener primitiven Denkkraft, die der Grund der Dinge selbst ist. Der abgeleitete Verstand kann nur verstehen, was vor oder in ihm liegt, was ihm gegeben ist; der ursprünglichen Denkkraft ist nichts gegeben als sie selbst; aus ihr folgt Alles. In diesem Sinn erkennt der höchste, d. i. primitive Verstand nur sich selbst und in sich alles Mögliche als Folge.

Theophron. Ist dieser Sinn des Worts aber auch der Sprache gemäß?

*) Person, as I take it, is the name of this Self. Wherever a Man finds what he calls Himself, there I think another may say is the same Person. It is a forensick term, appropriated Actions and their Merit, and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law and Happiness and Misery. *Locke*, *Essay on human understanding*, Vol. I. B. 2. ch. 27.

Le soi fait l'identité réelle et physique; et l'apparence du soi, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personnelle. Si Dieu changeait extraordinairement l'identité réelle, la personnelle demeurerait, pourvu que l'homme conservât les apparences d'identité, tant les internes (c'est-à-dire de la conscience) que les externes, comme celles qui consistent dans ce qui parait aux autres. Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle; le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent suppléer. *Leibnitz*, *Oeuvres philosoph.*, p. 195. 196.

Ueber den Sprachgebrauch der Worte Person, Persönlichkeit u. s. w. schlage man Wörterbücher auf, welche man will, latein, deutsch, französisch, italienisch, spanisch, englisch; alle sagen in ihren gesammelten Stellen, daß diese Worte ein Eigenthümliches oder Besondres unter einer gewissen Apparenz bezeichnen; welcher Nebenbegriff dem Unendlichen im Gegensatz der Welt gar nicht zukommt, vielmehr den Begriff des Einzigen, nicht Figurirenden verdunkelt. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

Philolaus. Wenn er es auch nicht wäre! Er ist's aber in allen Sprachen, in denen man philosophirte. Wenn Locke seinen Verstand (understanding) die „Macht zu percipiren" nennt und ihn sogar einer dunkeln Kammer, in welche durch die Sinne Licht fällt, vergleicht,*) so kann Gott eine solche dunkle Kammer, in welche Licht durch die Sinne fällt, nicht zugeschrieben werden. Wenn dem schärfer bestimmenden Leibniz das Verstehen eine „deutliche Perception ist, verbunden mit der Fähigkeit zu reflectiren", **) wer wird das höchste Wesen zum Schüler machen und ihm dergleichen „Fähigkeit zu percipiren und dann zu reflectiren" zueignen? Die Sprache selbst sträubt sich dagegen, in deren mehreren das Wort Verstand ein Auffassen und Auseinanderlesen der Objecte (intellectionem) ausdrückt; welche fremde, ihm zum Verstehen gegebne Objecte las und liest Gott auseinander?

Theophron. Ich bitte, lesen Sie weiter!

Philolaus. Lessing spricht über die Freiheit des Willens. „Ich begehre", sagt er, „keinen freien Willen; ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner und behalte den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei; worein der helle reine Kopf Spinoza's sich auch doch zu finden wußte". ***) So scherzt er mit den Worten des Reichstagsschlusses zu Augsburg, und indem er uns auf den hellen, reinen Kopf Spinoza's verweist, erklärt er selbst, wie er den unfreien Willen des Menschen angenommen haben wolle. Mir ist kein Weltweiser bekannt, der die Knechtschaft des menschlichen Willens gründlicher auseinandergesetzt und die Freiheit desselben vortrefflicher bestimmt habe als Spinoza. †) Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit, d. i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntniß und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsre Leidenschaften, ja über das Schicksal selbst Herren zu werden. Gründlich beweist es Spinoza, daß, wenn man Freiheit für tolle, blinde Willkür nimmt, der Mensch ebenso wenig als Gott selbst den edeln Namen der Freiheit verdiene; vielmehr gehöre es zur Vollkommenheit der Natur Gottes, daß er auf diese Art nicht frei sei, d. i. daß er eine blinde Willkür nicht kenne, wie es denn auch zur Vollkommenheit seiner Werke gehört, daß tolle Willkür aus der

*) *Locke*, *Essay on untersand.*, B. 2. Ch. 21. §. 5; Ch. 11. §. 17. — H.

**) *Leibniz*, *Oeuvres philosoph. p. Raspe*, p. 132. — H. [Diese und die vorige Anm. sind Zusätze der 2. Ausg. — D.]

***) S. 19. — H.

†) *Ethic.* L. IV. V. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

ganzen Schöpfung verbannt ist. Sie wäre (um auch mit dem Reichstage zu Augsburg zu reden) eine gotteslästerliche Lücke in der Schöpfung und für jedes Geschöpf, das sie besäße, ein zerstörendes Uebel. Glücklich also, daß sie ein Widerspruch in sich selbst, ein Unbegriff[1]) ist. Sie sind doch eben der Meinung, Theophron?

Theophron. Keiner andern; aber was sagt Lessing von dem Gedanken Gottes? Das schülerhafte „Verstehen“ ist weggeräumt; was setzte er dagegen oder darüber?[2])

Philolaus. Hier ist die Stelle.*) „Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten und aus ihm Alles herleiten wollen, da doch Alles mitsammt den Vorstellungen von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern auch völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.“ — Was denken Sie von dieser Stelle, Theophron?

Theophron. Ich wünschte zu wissen, was Sie davon denken.

Philolaus. So muß ich bekennen, daß ich mir vergeblich Mühe gebe, etwas Bestimmtes daraus zu finden. Daß es zu den menschlichen Vorurtheilen gehöre, den Gedanken als das Erste und Vornehmste zu betrachten und aus ihm Alles herleiten zu wollen, gebe ich zu. Wir kennen nichts Höheres in seiner Art als den Gedanken; Lessing selbst hat nichts Höheres namhaft machen können. Alles aus dem Gedanken, d. i. aus Einsicht herleiten[3]) zu können, ist bisher ein vergeblicher Versuch gewesen; denn wie Schwere, Bewegung und jede andre der tausend wirkenden Kräfte des Weltalls mit dem Gedanken zusammenhange, ist immer noch ein Räthsel. Daß der Gedanke auf viele andre ihm untergeordnete Kräfte wirke, wissen wir, ob wir gleich die Art der Wirkung nicht einsehn. In welcher höheren Kraft aber Gedanke, Bewegung und alle Kräfte der Natur[4]) gegründet seien, wer ist, der uns dieses sage? Lessing

*) S. 19 f. — H.

[1]) Statt „ein Unbegriff“ stand „mithin ein klarer Unsinn“. — D.

[2]) Statt „Das schülerhafte ... darüber?“ stand „Mich dünkt, da habe ich etwas Neues gefunden“. — D.

[3]) Früher stand hier „Alles aus ihm herleiten“. — D.

[4]) Nach „Natur“ hatte die erste Ausgabe noch „(unter welche, wie wir gesehen haben, die Ausdehnung gar nicht gehört)“. — D.

selbst sagt nur, es könne eine solche Kraft geben, bekennt aber selbst, daß wir nicht im Stande seien, etwas von ihr zu gedenken.

Theophron. Wie, wenn ich Ihnen aus Spinoza selbst zwar nicht eine einzelne höhere Kraft oder Gattung Kräfte,[1] aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen? Er hat jede Eigenschaft, die Lessing von seiner unbekannten Kraft fordert, „er ist unendlich vortrefflicher als jede einzelne Wirkung einer einzelnen Kraft und giebt wirklich eine Art des Genusses, der nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht außer, aber) über und vor jedem Begriffe liegt", weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruht.

Philolaus. Und dieser Begriff ist —?

Theophron. Wirklichkeit, Realität, thätiges Dasein; es ist der Hauptbegriff bei Spinoza, der Grund und Inbegriff aller Kräfte. Wirklichkeit, Realität, Dasein ist[2] vortrefflicher als jede seiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch nicht auszumessen ist; denn die Vorstellungskraft ist nur eine seiner Kräfte, der viele andre Kräfte gehorchen. So ist's bei Menschen; bei allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall sein: und bei Gott?

Philolaus. Auf die eminenteste Weise. Seine Existenz ist die Wirklichkeit selbst, Urgrund aller Wirklichkeiten, Inbegriff[3] aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht —

Theophron. „Der aber auch völlig außer dem Begriff liegt?" Diese Behauptung liegt völlig außer meinem Begriff; d. i. ich kann mir dabei nichts denken.[4] Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde Macht, die sich selbst weder genießen noch gebrauchen kann, der die innigste, wahrste Wirklichkeit fehlt.[5]

---

[1] Die Rede begann früher: „Mich dünkt, da hat Lessing zu viel gesagt. Wie, wenn ich Ihnen zwar nicht eine höhere Kraft". — D.

[2] Theophron sagte früher: „Das Dasein. Sie sehen, Lessing ist bei Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte gnugsam darstellt. Das Dasein ist". — D.

[3] Früher stand: „In Gottes Dasein trifft's auf die eminentste Weise zu, was Lessing von dieser höhern Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff". — D.

[4] Statt „Diese Behauptung ... denken" hieß es früher: „Sie sehen abermals, daß Lessing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe". — D.

[5] Die erste Ausgabe hat statt „die sich selbst ... fehlt": „die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre". — D.

Philolaus. „Er, Spinoza, war aber fern, unsre elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben und den Gedanken obenan zu setzen.“ *)

Theophron. Nach dem Dasein, als dem Grunde aller Kräfte, steht der Gedanke auch bei ihm obenan; nur ist er weit entfernt, dem Unendlichen eingeschränkte Vorstellungsarten, Kenntnisse a posteriori, Aufhellungen seiner selbst durch mühsames Verständniß und Einverständniß mit Dingen außer ihm,[1] fehlbare Berathschlagungen, willkürliche Absichten, die er durch künstliche Mittel zu erstreben habe,[2] zu leihen; welches eben die Vortrefflichkeit seines Systems ausmacht.

Philolaus. Lessing fragt ferner: **) „nach was für Vorstellungen sein Freund eine persönliche, extramundane Gottheit annehme, ob etwa nach den Vorstellungen des Leibniz“, und fürchtete, Dieser sei im Herzen selbst ein Spinozist gewesen. ***)

Theophron. Was Leibniz im Herzen gewesen sei, mag ich nicht wissen; seine „Theodicee“ aber sowie viele seiner Briefe zeigen, daß er, eben um nicht Spinozist zu sein, sein System ausgedacht hatte. Lieber neigte er sich zu[3] Anthropopathien einer göttlichen Wahl nach Ueberlegung, einer Auswahl des Besseren unter vielem Schlechtern nach Convenienzen; Alles, um der Spinozischen Nothwendigkeit zu entkommen, die ihm Mechanismus schien, und[4] gegen welche er den behutsamern Ausdruck einer moralischen Nothwendigkeit wählte. [5]Er wählte die Mitte zwischen Bayle's

*) S. 20. — H.

**) S. 21. — H.

***) „Daß Lessing sich nicht anmaßte, zu behaupten, Leibniz sei in dem Verstande ein Spinozist gewesen, daß er sich selbst dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Gesprächs. Innere wesentliche Aehnlichkeit, Identität des Systems; das nur hatte Lessing eigentlich im Auge.“ Ueber die Lehre des Spinoza. Zweite Ausg. 1789. S. 414. — H. [Die Anmerkung lautete früher: „Wenn diese Furcht Lessing's von dem argwohnenden Geschwätz über einen Brief des Leibniz an Pfaff, seine „Theodicee“ betreffend, herrühren sollte, so lese man darüber Dutens' Vorrede zum ersten Theil der Leibnizischen Werke, und man wird gewiß Bilfinger's Urtheil beitreten, daß Leibniz dem Pfaff nach Pfaff's Weise geantwortet habe.“ — D.]

---

1) „Aufhellungen ... außer ihm“ ist späterer Zusatz. — D.

2) Früher fehlte „die er ... habe“. — D.

3) Die erste Ausgabe hat: „sei, weiß ich nicht; seine „Theodicee“ aber zeigt, daß er dies vor der Welt nicht sein wollte. Vielmehr neigte er sich lieber zu“. — D.

4) Die Worte „die ihm Mechanismus schien, und“ fehlten. — D.

5) Statt „Er wählte ... antworten“ (S. 82, Z. 4) stand früher: „Philolaus. Ich wundere mich, wie sich der scharfsinnige Mann an der Auskunft begnügen konnte.

Theophron. Es war eine feine Auskunft, Philolaus. Sie war die Mitte zwischen Bayle's Zweifeln und Spinoza's hartem System, wo Leibniz sich durchzuwinden glaubte. Er hat's allerdings mit vieler Kunst gethan; aber Bayle und Spinoza lebten nicht mehr, und Keiner von Beiden würde sich für völlig überwunden geachtet haben.“ — D.

Zweifeln und Spinoza's harten Ausdrücken, zwischen welchen er durchzukommen glaubte. Allerdings geschahe es mit vieler Kunst; aber Bayle und Spinoza lebten nicht mehr; sie konnten ihm nicht antworten.

Philolaus. „Leibnizen's Begriffe von der Wahrheit", sagt Lessing ferner,*) „waren so beschaffen, daß er nicht vertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen, und es ist bei dem größten Scharfsinn oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken." Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meine wegen dieser großen Art zu denken und nicht wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien oder denn auch wirklich hatte.

Theophron. Trefflich! Nur ein kleiner Kopf ist's, der sein Dutzend schön bemalter Wortschächtelchen als Kram nicht nur, sondern als Monopolium mit sich trägt und nicht begreifen kann, daß andre Krämer andre Schächtelchen tragen. Dem wahren Philosophen ist an den Behältnissen überhaupt wenig gelegen; er sieht, was drin sei, und was für ihn diene. Meinen Sie dies nicht auch, Philolaus? [1])

Philolaus. Spinoza hat mich gelehrt, daß, je vollständiger unsre Begriffe sind, desto mehr schweigen unsre Affecten, desto williger vereinigen sich in der deutlich erkannten Wahrheit alle menschlichen Gemüther; denn es giebt nur eine Vernunft, nur eine Wahrheit. Bei Leibniz indeß kann ich's nicht bergen, daß er mir oft zu biegsam, zu hypothesenreich scheine. Es ist seine Art, sich gern Allem anzuschmiegen, damit er Alles nutze und für sich gebrauche.

Theophron. [2]) Hören Sie, was darüber Lessing anderswo sagt: „So eingenommen", schreibt er,**) „man sich auch Leibnizen für seine Philosophie denken darf oder will, so kann man doch wahrlich nicht sagen, daß er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen gesucht habe. Wie wäre das auch möglich

*) S. 22. — H.

**) Lessing's sämmtliche Schriften, Th. 7. S. 23 f. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Nach „Philolaus" folgte noch: „Könnten Sie Sich wol mit Jemand über seinen metaphysischen Lehrbegriff entzweien und mit ihm zanken?" und die Antwort begann: „Ich nicht. Spinoza hat". — D.

[2]) Diese Rede Theophron's bis S. 83, Z. 13 lautete früher: „Das sagen Sie nicht, mein Freund. Er wußte wohl, was er dachte, und hielt sich sogar an manche seiner Einkleidungen und Hypothesen fester, als er's nöthig gehabt hätte. Unvermuthet rückt er mit ihnen heraus und bleibt, wie im Briefwechsel mit Clarke, Hartsoeker u. s. w., standhaft bei ihnen; oder er legt des Gegners Meinung nach der seinigen zurecht und ist artig". — D.

gewesen? Wie hätte es ihm einkommen können (mit einem alten Sprichworte zu reden), dem Mond ein Kleid zu machen? Alles, was er zum Besten seines Systems dann und wann that, war gerade das Gegentheil: er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem System anzupassen. Beides ist nichts weniger als einerlei. Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wol oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel."

Philolaus. Wer weiß also auch, welchem Kabbalisten er sich oder sich ihn eben damals anpassen wollte, als er, wie Lessing anführt, von Gott sagte, „derselbe befinde sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction; dies sei die Schöpfung und das Bestehen der Welt". Mich wundert, daß Lessing an der ungeheuern Verkörperung Geschmack fand.

Theophron. In Leibniz ist mir diese Stelle noch fremd. Daß aber Lessing sich an ihr ergetzte, woran, mein Freund, ergetzt man sich nicht manchmal im Gespräch? Für das System des Spinoza hielt Lessing dies Bild gewiß nicht. Wer die Schöpfung und das Bestehen der Dinge durch eine immerwährende Expansion und Contraction Gottes erklären kann, von dem möchte ich mir diese Erklärungsart auch, wie Lessing sagt,*) „natürlich ausgebeten haben". Lassen Sie uns das Lessing'sche[1]) Gespräch endigen.

Philolaus. Es ist zu Ende. Wir haben also diesmal weniger gelernt, als wir wünschten.

*) S. 34. — H.

---

[1]) Statt „Für das System ... das Lessing'sche" stand früher die Stelle: „Am Grotesken zuerst und am Meisten. Es sollte mir leid thun, wenn Lessing diese Vorstellungsart für das System des Spinoza gehalten hätte; wenigstens wäre es abermals ein Zeichen, daß er über jene Verwirrung der Begriffe, daß Ausdehnung eine der Eigenschaften Gottes sei u. s. w., noch nicht hinweg, also auch mit der Philosophie des Spinoza nicht ganz im Hellen gewesen wäre. Wer die Schöpfung und das Bestehen der Dinge durch eine immerwährende Expansion und Contraction Gottes erklären kann, von dem möchte ich mir diese Erklärungsart auch, wie Lessing sagt (S. 34), „natürlich ausgebeten haben". Jetzt sehe ich nichts in ihr als eine grobe Versinnlichung Gottes nach Art der Kabbalisten, mit der ich nichts zu thun weiß.

Philolaus. Und Spinoza zog doch sein eigenes System großentheils aus der Kabbala der Juden.

Theophron. Um der Kabbala willen, mein Freund! Lassen Sie uns dies jetzt noch beiseite setzen und das Lessing'sche". — D.

Theophron. Und doch ist mir's nicht unlieb, daß auch dies abgebrochene Gespräch bekannt gemacht ist. Dem Verstorbnen kann es nicht schaden, wofür ihn der schwache Sectenmacher halte, und uns ist's angenehm zu sehen, daß einem so ausgezeichneten Denker, wie Lessing war, Spinoza nicht unbemerkt geblieben sei,*) ja, was er aus ihm hätte machen können, wenn er Spinoza's System auseinanderzusetzen und in die ihm eigne klare Sprache zu übertragen sich Zeit und Muße genommen hätte.[1]) Im Buch seines Freundes werden Sie gewiß auch viel Wahres und Schönes, männlich schön gesagt, gefunden haben.

Philolaus. Gewiß; nur muß ich ebenso aufrichtig bekennen, Theophron, daß ich mit seiner „persönlichen, supra- und extramundanen Gottheit" so wenig fortkomme als Lessing. Gott ist nicht Welt, und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiß; aber mit dem extra und supra ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muß man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsre beste Mühe ist vergeblich.

Zweitens kann ich's ebenso wenig bergen, daß Jacobi mit dem Begriff nicht übereinstimmt, den ich jetzt von Spinoza's System habe, und in welchem wir Beide uns doch Punkt für Punkt verstanden. Also[2]) kann ich auch in die Conclusionen nicht einstimmen;**) „Spinozismus ist Atheismus. Die Leibniz-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus" u. s. w. Denn nach meiner Einsicht ist Spinozismus, wie ihn sich Spinoza dachte, kein Atheismus; auch ist in den harten Ausdrücken des Spinoza die Leibniz-Wolffische Nothwendigkeit mit der Spinozischen nicht einerlei;***) und dann muß man sich von dem Wort Fatalismus, dünkt mich, so

*) Noch befriedigender sieht man dies aus ein paar Aufsätzen in Lessing's hinterlassenen Schriften. (Lessing's Leben und Nachlaß, Th. 2. S. 164 f.) Unwidersprechlich zeigen sie den hellen und reinen Begriff, den Lessing von Spinoza's System hatte, und stellen die Scherze seines Gesprächs an den Ort, der ihnen gehört. Anmerk. der zweiten Ausg. — H.

**) S. 170. 172. — H.

***) Man sehe hierüber Wolff's Widerlegung des Spinozismus, Th. 2 seiner „Natürlichen Gottesgelahrtheit", §. 671. u. s. w., die der deutschen Uebersetzung von Spinoza's Sittenlehre (1744) beigedruckt ist. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) Statt „Spinoza's ... genommen hätte" hatte die erste Ausgabe „ihn näher zu prüfen und zu erforschen Zeit und Muße gehabt hätte". — D.

[2]) Hier hat die erste Ausgabe statt des Wortes „Also": „Auch Mendelssohn's „Morgenstunden" nahm ich zur Hand und sah, daß wir über das historische Factum, was Spinoza's System sei, ziemlich eins waren. Also, sehen Sie leicht". — D.

wenig schrecken lassen als von irgend einem Worte. [1]) Hören wir darüber Spinoza selbst: *) „Auf keine Weise unterwerfe ich Gott dem Fatum. Daß mit unentweichlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes Alles folge, denke ich mir so, wie sich Jedermann denkt, daß aus der Natur Gottes es folge, Gott erkenne sich selbst. Dies leugnet Niemand, und doch denkt sich Niemand dabei, daß Gott durchs Schicksal gezwungen sich selbst erkenne; er erkennt sich frei, obgleich nothwendig.

„Weder göttliche noch menschliche Rechte hebt diese Naturnothwendigkeit auf. Die moralischen Vorschriften selbst (ipsa moralia documenta), sie mögen die Form des Gesetzes oder Rechts von Gott empfangen oder nicht, sind dennoch göttlich und heilsam; das Gute, das aus der Tugend und aus der Liebe Gottes folgt, ob wir es von Gott als einem Richter empfangen, oder wenn es aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes folgt, es wird deshalb weder mehr noch minder wünschenswerth, so wie gegentheils die Uebel, die aus bösen Handlungen und Affecten folgen, deshalb, weil sie aus ihnen nothwendig folgen, nicht weniger furchtbar werden. Bei unsern Handlungen endlich, wir mögen sie nothwendig oder zufällig thun, führt uns dennoch Furcht oder Hoffnung.

*) *Epist.* 23, *Opp. posth.*, 453. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

---

1) Statt „Hören wir ... der auch im Gespräch" (S. 87, Z. 4 v. u.) hieß es in der ersten Ausgabe: „Es giebt ein blindes und sehendes, ein heidnisches, Mahomedanisches und christliches Schicksal.†) Das letzte liegt im unabänderlichen Begriff der höchsten Macht, Weisheit und Güte; es kann also auch nicht anders als das Ziel jeder wahren Demonstration werden; denn Willkürlichkeiten lassen sich nie erweisen.

Theophron. Was sagen Sie aber zu seinem „Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit, dem Glauben"? (S. 172.)

Philolaus. Ich wünschte, daß er sich darüber deutlicher erklärt hätte; jetzt fürchte ich, daß man ihn auf eine arge Art mißverstehen werde. Sein Principium der menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist offenbar theils die innere Regel des Denkens, oder wenn Sie wollen, der innere Sinn; theils alle äußere Sinne recht gebraucht, d. i. die Regel der Erfahrung. Nun ist's freilich Glaube, wenn man seinen Sinnen oder der Vernunft traut; allein der Ausdruck ist bei den deutschen Philosophen ziemlich ungewöhnlich. Glaube aber auf des Andern Zeugniß, gar auf das Zeugniß der Tradition, vielleicht einer anonymen Sage ist ein ganz andres Ding, dessen Werth also auch nach andern Regeln geschätzt werden muß; Regeln, bei denen ich die Vernunft nicht aus dem Spiel lassen möchte.

Theophron. Alles gut, Philolaus; aber es thut mir leid, daß Sie Sich bei unserm Autor, nach Haller's Ausdruck, am Kleide des Sinnes, den Worten festgehalten oder gestoßen haben; denn die Wahrheit, die er mit diesen Ausdrücken festsetzen will, dünkt mich doch immer, unparteiisch erwogen, sehr annehmenswerth. Sie werden gefunden haben, daß er auch im Gespräch". — D.

†) Ueber alle dieses hat sich Leibniz gegen Clarke vertheidigt.

„Vor Gott werden die Menschen keiner Entschuldigung fähig, weil sie in seiner Macht sind wie Thon in der Hand des Töpfers, der aus demselben Leim Gefäße macht, einige zur Ehre, andre zur Unehre" u. s. w.

Theophron. Ohne Zweifel haben Sie nachgedacht, wodurch sich Spinoza das sonderbare Schicksal zubereitet hat, auch von seinen Freunden mißkannt zu werden.

Philolaus. Ja wohl, und ich bin immer auf die Ursachen zurückgekommen, auf die Sie mich gleich anfangs wiesen.

Zuerst sind's harte Ausdrücke, die in einer zum Druck nicht ausgearbeiteten, nach dem Tode des Verfassers erschienenen Schrift mit andern verglichen und wenigstens milde ausgelegt werden sollten. Wenn Spinoza z. B. „die menschliche Seele, sofern sie sich die Dinge nach der Wahrheit vorstellt, einen Theil des göttlichen Verstandes nennt und diese deutlichen Begriffe in ihr Begriffe Gottes nennt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird und ihr Wesen ausmacht, oder sofern er mit ihr auch andre Begriffe denkt": so lag (man dürfte nur diese sofern auslassen) ein Mißverständniß vor der Thür, das sein System ganz aufhebt. Körper und Seelen wurden also als Theile von ihm gedacht, von ihm, dem nach Spinoza Untheilbaren. Man addirte Körper, man summirte menschliche Gedanken und sagte: „Siehe Spinoza's Gott! der unendliche Verstand bei ihm ist nichts als das Resultat aller menschlichen, auch der Diebs- und Narrengedanken." Hätte man überlegt, daß Gedanken und Gedankenweisen sich nicht addiren, daß sie addirt keine Kraft ausmachen, die untheilbar in sich selbst, untheilbar in jeder sie darstellenden Wirkung sein soll; hätte man überlegt, daß nach Spinoza es eine Urkraft und in ihr ein lebendiger Begriff ist, der die Ordnung und Verknüpfung aller Begriffe und ihrer Folgen, mithin die Verknüpfung und Ordnung aller Dinge in sich faßt und thätig ausdrückt: würde man ihm den seinem System widrigsten, jeder Vernunft anstößigen Unsinn zugeschrieben haben? Ein paar unbequeme Wortformeln waren daran Schuld, die man in einer ihm ungeläufigen Sprache ihm hätte verzeihen können.

Ebenso schädlich ist's ihm gewesen, daß er manches seiner prägnantesten Worte nicht erklärte, auf dessen bestimmten Sinn doch so viel ankam. So z. B. „wenn jedes der unendlichen Attribute seines Gottes auch in allen seinen modis und Veränderungen ein unendliches ewiges Wesen ausdrücken soll"; was bedeutet hier das prägnante Wort Ausdruck? Sind diese

modi bloße *Symbole* oder ausdrückende *Charaktere*? sind sie *Repräsentanten* und *Darstellungen* des ewigen Wesens, das ihr Wesen und Dasein ausmacht? Dem, der verstehen *will*, hat Spinoza gnug gesagt; denn sein Werk ist *eine* Idee von Anfange bis ans Ende. Wer über Worte streiten wollte, fand desto mehr zu streiten.

Endlich seine an sich vortreffliche *synthetische Methode*; sie schickte sich nicht hieher, wenigstens zwang sie ihn zu Voraussetzungen und Formeln, die, durch die Analyse gefunden, durchaus nicht auffallend gewesen wären, z. B. Substanz, Attribut, Modus u. s. w. Getrauten Sie Sich nicht, Theophron, in analytischer Form das ganze System Spinoza's ganz unanstößig vorzustellen?

Theophron. Lessing konnte es gewiß. Was glauben Sie, Philolaus, wenn Spinoza wieder erschiene, was würde er Denen, die ihn für einen *Atheisten*, *Pantheisten*, *Gottesvertheiler*, *Gottessummirer* u. s. w. halten, sagen?

Philolaus. Mich dünkt, sehr bescheiden und sehr entscheidend würde er sagen: „Was macht Ihr aus meinem System, dessen Grund, eine einzige ewige Idee, Ihr zerstört? Sind Modificationen ohne innere Realität, ist Ausdruck ohne etwas, das sich ausdrückt, sind Gedankenweisen ohne eine unbeschränkte thätige Denkkraft gedenkbar? Wenn ich in einer mir ungeläufigen Sprache Alles that, was ich thun konnte, um Euch den reinen Begriff und Genuß einer untheilbaren Kraft vorstellig zu machen, die in sich Alles, durch und aus sich Alles *im innigsten Selbst* mächtig fühlt, wirkt und darstellt; wenn ich Euch dies Wesenhafte analogisch in Euch selbst darstellte, um Euch dadurch zur höchsten Freude und Seligkeit zu führen: wie? Ihr wolltet mir andichten, daß ich das Eins zum Nichts, das thätigste Wesen zu einem leeren Seckel und Collectivnamen von Schatten, die ohne Licht ja auch nicht Schatten sein könnten, gemacht, daß ich die Sonne ausgelöscht hätte, um aus allen Funken der Johanneswürmer eine Unsonne zu fabriciren — ich bitte Euch, lest andre als meine, zwar nicht im Geist, aber im Ausdruck unvollendete Schriften!"

Theophron. Gnug, Sie sprachen von dem Schätzbaren, das Sie sonst in diesem kleinen Buch*) fanden.

Philolaus. Das Schätzbarste war mir die Denkart des Verfassers, der auch im Gespräch mit Lessing vorzüglich darauf hinausgeht, „Vernünfteln sei nicht das ganze Wesen, nicht der ganze Bestand menschlicher Denkkraft. Wie Allem, so auch den edelsten

*) Ueber die Lehre des Spinoza. Breslau 1786. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

Kräften unsrer Natur liege Dasein zum Grunde; dies könne nicht in Vernünftelei aufgelöst oder gar durch sie hinwegraisonnirt werden. Ohne Existenz und eine Reihe von Existenzen dächte der Mensch nicht, wie er denkt; folglich müsse der Zweck seiner Gedanken sein, nicht, sich Hirngespinnste zu erträumen, mit Scheinbegriffen und Scheinworten wie mit einer selbstgemachten Wirklichkeit zu spielen, sondern, wie er's nennt, Dasein zu enthüllen, solches als etwas Gegebnes oder (nach seinem Ausdruck) als eine Offenbarung Gottes anzunehmen, über welche und hinter welche man nicht hinaus kann. Seine Sinne müsse man durch Erfahrung, seinen innern Sinn durch Wahrheitsliebe, Ordnung und Zusammenhang im Denken reinigen und schärfen, willkürlichen Verbindungen existenzloser Scheinbegriffe, d. i. dem trägen, todten Nichts entsagen und dafür, was da ist, in den Eigenschaften und Beziehungen, wie es da ist, kennen lernen. Ein solches Erkenntniß mit innigem Gefühl der Wahrheit verbunden, sei allein wahr, dies allein helle den Geist auf, bilde das Herz, bringe Ordnung und Regelmäßigkeit in alle Verrichtungen unsers Lebens; da hingegen jene Grübelei, ohne ein Dasein von außen und Regeln der Wahrheit von innen vorauszusetzen, den Kopf öde und das Herz leer mache."

Theophron.[1]) Vortrefflich! Jene menschliche Erkenntniß ohne und vor aller Erfahrung, jene sinnlichen Anschauungen ohne und vor aller sinnlichen Empfindung eines Gegenstandes nach eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemanden ein=

---

[1]) Statt dieser Stelle bis „veröden" (S. 89, Z. 2) hat die erste Ausgabe zuerst folgenden Schluß der Rede Theophron's: „Ist dies Principium des Denkens nicht auch Ihnen völlig überzeugend?" worauf Philolaus erwidert: „Kein Philosoph wird je daran gezweifelt haben", dann die Rede des Theophron: „In der Theorie nicht, vielleicht aber in der Ausübung desto mehrere. Nur thäte man, dünkt mich, dem offenherzigen biedern Verfasser Unrecht, wenn man diese Regeln als ein der Mendelssohn'schen Philosophie entgegengesetztes Principium ansehen wollte. Mendelssohn war ein so klarer, heitrer Philosoph, desgleichen ich der Philosophie unsers Vaterlandes noch viele wünsche. Wie Leibniz, Wolff, Shaftesbury, Lessing, Kästner, ja wie jeder Weltweise, der diesen Namen verdient, liebte er bestimmte Begriffe, die er von den Anschauungen des Nichts, von leeren Phantomen einer müssig speculirenden Einbildungskraft sorgfältig zu unterscheiden suchte. Jene menschliche Erkenntniß ohne und vor aller Erfahrung, jene sinnliche Anschauungen ohne und vor aller sinnlichen Empfindung eines Gegenstandes nach eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemanden eingepflanzt worden, waren ihm Undinge, wie sie es auch jedem vernünftigen Denker sein müssen. In diesem Principium sind also Mendelssohn, Jacobi, ja, ich möchte sagen, Jeder, der nur seine eigne Existenz wahrnimmt, einig. Ich wenigstens, mein Freund, fühle mich von jeder Philosophie, die mit dergleichen symbolischen Worten ohne Begriffe und ohne Sachen spielet, jedesmal so entkräftet, daß ich nicht bald gnug zur Natur, zur Existenz zurückkehren kann, um nur wieder inne zu werden, daß ich lebe." — D.

gepflanzt worden, sind Undinge, die Jedem, der seine eigne Existenz wahrnimmt, den Kopf veröden. Auch wir, Philolaus, haben in unserm Gespräch den heiligen Namen oft als ein bloßes Symbol brauchen müssen: wie wäre es, wenn wir den Luftgang unterbrächen? Sie kennen und sprechen die erquickende Sprache der Töne; wolan! hier ist ihr Werkzeug.

Philolaus. Ich spreche gern diese Geistessprache: [1]

Lobt den gewaltigen, den gnäd'gen Herrn,
Ihr Welten seines Alls!
Ihr Sonnenheere, flammt zu seinem Ruhm,
Ihr Erden, singt sein Lob!

Der Widerhall lob' ihn, und die Natur
Sing' ihm ein froh Concert!
Und Du, der Erden Herr, o Mensch, zerfließ
In Harmonien ganz!

Dich hat er mehr als Alles sonst beglückt:
Er gab Dir einen Geist,
Der durch den Bau des Ganzen dringt und forscht
Die Räder der Natur.

Erheb ihn hoch zu D e i n e r Seligkeit!
Er braucht kein Lob zum Glück.
Die niedern Neigungen und Laster fliehn,
Wenn Du zu i h m Dich schwingst.

Die Sonne steige nie aus rother Fluth
Und sinke nie darein,
Daß Du nicht Deine Stimme einigest
Der Stimme der Natur.

Lob ihn im Regen und in dürrer Zeit,
Im Sonnenschein und Sturm,
Wenn's schneit, wenn Frost aus Wasser Brücken baut,
Und wenn die Erde grünt!

---

[1] Statt „wenn wir (Z. 4) ... Geistessprache" stand früher: „wenn wir es jetzt unterbrächen? Sie spielten mir nach Ihrer gefühlvollen Art ein sanftes Lied oder einen Hymnus vor, an welchem sich unsre Seele wieder erquickte.

P h i l o l a u s. Mich verlangt ein Gleiches". — D.

In Ueberschwemmungen, in Krieg und Pest
Trau ihm und sing ihm Lob!
Er sorgt für Dich; denn er erschuf zu Glück
Das menschliche Geschlecht.

Und o, wie liebreich sorgt er auch für mich!
An Ruhms und Goldes Statt
Gab er mir Kraft, die Wahrheit einzusehn,
Und Freund' und Saitenspiel.

Erhalte mir, o Herr, was Du mir gabst!
Mehr brauch' ich nicht zum Glück.
Mit heil'gem Schau'r will ich, ohnmächtig sonst,
Dich preisen ewiglich.

In finstern Wäldern will ich mich allein
Mit Dir beschäftigen
Und seufzen laut und nach dem Himmel sehn,
Der durch die Zweige blickt.

Und irren ans Gestad' des Meers und Dich
In jeder Woge sehn
Und hören Dich im Sturm, bewundern in
Der Au' Tapeten Dich.

Ich will entzückt auf Felsen klimmen, durch
Zerrissne Wolken sehn
Und suchen Dich den Tag, bis mich die Nacht
In heil'ge Träume wiegt.

Theophron. Ich danke Ihnen, Philolaus. Möchte man nicht von der Musik sagen, was Vanini von seinem Strohhalm sagte: „Wäre ich so unglücklich, am Dasein Gottes zu zweifeln, und hörte Musik, so würde sie mir Demonstration sein"?

Philolaus. Da sind Sie von einer sehr alten Denkart, Theophron; denn neuerlich hat man es sich klar gemacht, daß es eine Demonstration von Gott weder geben könne noch gebe.

Theophron. Und ich möchte behaupten, daß es ohne den Begriff Gottes, d. i. einer selbstständigen Wahrheit,[1] keine Vernunft,

[1] Späterer Zusatz ist „d. i. einer selbständigen Wahrheit". — D.

viel weniger eine Demonstration gebe. Denn ohne noch irgend den Ursprung der Kräfte in Betracht zu ziehen, die denken, handeln, wirken, und die der über sich selbst steigende Philosoph doch[1] nie aus unsrer Welt wegleugnen kann, so ist schon die Verknüpfung dieser Kräfte, wie alle ihrem Wesen nach wirken und sich in meiner Seele verbinden, mir Beweises gnug von einem[2] wesentlichen Grunde innerer Wahrheit, Uebereinstimmung und Vollkommenheit, die ihr Dasein selbst einschließt. Daß es etwas[3] Denkbares giebt, daß dieses Denkbare nach innern Regeln verknüpft werden kann und bei unzählbaren Verknüpfungen dieser Art sich Harmonie und Ordnung zeigt, schon das ist mir[4] Demonstration von Gott, und wenn ich ein unglückseliger Egoist[5] wäre, der sich das einzige denkende Wesen in der Welt zu sein einbildet. Zwischen jedem Subject und Prädicat steht ein Ist oder Ist nicht; dies Ist, diese Formel der Gleichung und Uebereinstimmung verschiedner Begriffe, das bloße Zeichen = ist meine Demonstration von Gott. Denn, nochmals gesagt, es giebt eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln; mithin muß es einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben.[6] Die Regel dieser Verknüpfung hat Niemand willkürlich ersonnen, so wenig sie irgend ein mit Raum und Zeit befangenes, denkendes Wesen willkürlich übt. Sie ist[7] in der Geisterwelt eben das, was die Regel des Gleichgewichts unter den Körpern ist: sie trägt ihre innere Nothwendigkeit mit sich. Es giebt also eine solche innere Nothwendigkeit, d. i. eine selbstständige Wahrheit.

Philolaus. Und diese selbstständige Wahrheit wohnt —

Theophron. In Allem, was da ist, objectiv oder subjectiv betrachtet.[8] Unsre Kenntnisse sind aus Sinnen und aus der Erfah-

---

1) Früher stand: „und die der transscendente, d. i. der über sich selbst steigende Philosoph in ihrer ungeheuren Anzahl doch". — D.

2) Die erste Ausgabe hat statt „so ist schon" ... „einem": „so ist schon die Art, wie alle diese Kräfte ihrem Wesen nach wirken, mir Beweises gnug von Gott, d. i. von einem". — D.

3) „Daß es z. B. eine Wahrheit, d. i. etwas" hieß es früher. — D.

4) Früher stand: „mir die innigste". — D.

5) Die erste Ausgabe hatte „Egoist oder Idealist". — D.

6) Nach „geben" stand noch „gesetzt, daß auch nur ein einziges denkendes Wesen wäre". — D.

7) Nach „ist" stand früher noch „der nothwendige Grund seiner wie aller Gedanken und". — D.

8) Früher stand: „Theophron. In Gott und abgeleiteterweise in Allem, dem er die Wirklichkeit gab, sie möge darin objectiv oder subjectiv wohnen". — D.

rung geschöpft; wir müssen wahrnehmen, Aehnlichkeiten[1]) zusammenhalten, allgemeinere Begriffe aus individuellen Verschiedenheiten absondern und läutern; dies Alles ist ein Weg, der Irrthümer im Wahrnehmen, im Absondern, im Verbinden und Trennen der Begriffe nicht nur möglich, sondern beinah unvermeidlich macht: ein nothwendges Loos der Menschheit. Die Regel aber in unsrer Seele,[2]) nach welcher wir wahrnehmen, absondern, schließen und verbinden, ist eine göttliche Regel; auch im Irrthum haben wir nach ihr gehandelt und mußten nach ihr handeln, selbst wenn alle Gegenstände des Denkens Wahn wären. Nun betrachten Sie reine Wahrheiten, Wahrheiten z. B. der Geometrie. Für unsre Sinne giebt es vielleicht keinen vollkommenen Zirkel in der Natur; wenn es aber auch keinen gäbe, so ist mir der gedachte mathematische Zirkel mit Allem, was in ihm nach innerer Nothwendigkeit gesetzt und bewiesen wird, Demonstration einer selbstständigen göttlichen Wahrheit. Er beweist mir nämlich, daß es eine mathematische Vernunft in der Welt gebe, und da uns unsre Sinne nicht zulassen, sie allenthalben in der Natur zu erkennen und anzuwenden, so sagt uns doch seiner Structur und Absicht nach jeder Sinn und[3]) ihrem Wesen nach die uns einwohnende Vernunft, daß, wenn es denkende Wesen giebt, die auch mit feineren Sinnen die Welt anschauen, sie nach eben dieser einzigen nothwendigen Regel denken, daß also auch das Wesen, das die Ursache meiner und jeder Vernunft ist, dieselben innern Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennen müsse, die es seinen Wirkungen zu Grundgesetzen des Daseins nicht anders als machen konnte. Sie schweigen,[4]) Philolaus?

Philolaus. Wie? wenn ein kritischer Philosoph Ihren Beweis blos hypothetisch nennte: „wenn es eine Vernunft giebt;[5]) wie aber, wenn es keine gäbe"?

Theophron. So gäbe es keine; ein Philosoph, der seine Vernunft aufgiebt oder Vernunft leugnet, kann freilich keine Demon-

---

[1]) Die erste Ausgabe: „müssen also zuerst nur wahrnehmen, mehrere Aehnlichkeiten". — D.

[2]) Späterer Zusatz ist „in unsrer Seele". — D.

[3]) Die Worte „seiner Structur und Absicht nach jeder Sinn und" fehlten. — D.

[4]) Statt „Sie schweigen" stand „Bin ich Ihnen verständlich". — D.

[5]) Statt „Wie ... giebt" hieß es früher: „Sehr wohl; nur ist Ihr Beweis blos hypothetisch: „wenn es eine Vernunft giebt, so muß es auch einen Grund derselben geben, und zwar einen durch sich selbst nothwendigen Grund, weil die Gesetze der Vernunft durch sich selbst nothwendig sind". Ich merke wohl, daß jetzt zu subsumiren sei: „nun giebt es aber eine Vernunft; also"." — D.

stration, wovon es auch sei,[1] haben. W. z. e. Aber Scherz beiseite! Sobald der Philosoph ein Philosoph wird, d. i. sobald er Vernunft anerkennt und sich deutlich macht, was sie sei, sobald ist ihm eine[2] wesentliche Nothwendigkeit in Verknüpfung der Wahrheiten im Begriff der Vernunft selbst gegeben. Ich getraue mich zu sagen, daß dies die einzige wesentliche Demonstration von Gott sei (mehrere wesentliche kann es auch nicht geben), die bei allen Beweisen wiederkommt, die aber nirgend so scharf und rein erscheint als bei den Gesetzen unsers Verstandes.

Alle Beweise z. B. aus der Natur, wo wir nothwendige Gesetze der Bewegung und Ruhe, des Bestandes der Dinge nach einem Verhältniß ihrer innern Kräfte u.s.w. wahrnehmen, setzen dieselbe Regel zum Grunde, die wir am Reinsten bei unsrer Vernunft bemerken, nämlich: „daß jedes Ding ist, was es ist, daß sein Wesen auf Kräften, sein Bestand auf einem Ebenmaß dieser Kräfte, seine Wirkung auf Verhältnissen derselben zu andern Dingen beruhe; und zwar dies Alles nicht aus willkürlichen Absichten, die wir ganz beiseit setzen, sondern aus innern Gesetzen der Nothwendigkeit, aus welchen Bestand und Zerstörung, Zusammensetzung und Auflösung, Bewegung, Ruhe und Wirkung folgen". Jede wahre Physiko-Theologie entwickelt also nichts als ewige Vernunft und Kraft nach nothwendigen Gesetzen, im Bau der Geschöpfe, in ihrer ganzen Verbindung nach Ort und Zeit. Sie enthält überall einen und denselben Schluß, eine und dieselbe Anschauung in tausend Beispielen und Gegenständen, vom verschwindenden Kleinsten bis aufs unübersehbare Größte. Die Musik z. B., mit der Sie mich ergetzt haben, ist eine Formel nothwendiger, ewiger Harmonie, auch wenn mein Ohr sie nicht hörte, auch wenn, abstrahirend von aller Wollust derselben, sie blos ein Verstand berechnete und mäße. Daß mein Ohr, daß meine Empfindung für die Musik geschaffen ist, daß sie auf so viele mir gleichgestimmte Wesen einerlei Wirkung thut: das Alles macht zwar den Beweis der in ihr wohnenden Harmonie lebhafter, es setzt aber seinem demonstrativen Werth nichts hinzu. Denn wenn auch kein Ohr in der Welt und das Wesen der Musik blos von einem rechnenden Verstande gedacht wäre, so wäre der Beweis vollendet.

Philolaus. Ich muß meinen Scherz wiederholen. Wie,[3] wenn durchaus kein rechnender Verstand wäre?

---

[1]) Früher stand „von Gott" statt „wovon es auch sei". — D.

[2]) Statt „Aber Scherz" ... eine" stand früher „Sobald er sie aber anerkennet und sich deutlich macht, was Vernunft sei, so bald ist ihm die Demonstration Gottes, d. i. eine". — D.

[3]) Statt „Ich muß ... Wie" hieß es früher: „Wie aber". — D.

Theophron. So muß ich auch meine Antwort wiederholen. Giebt[1] es keinen rechnenden Verstand, so giebt es auch nichts Berechnetes, mithin auch keine Harmonie und Ordnung, die eine Berechnung des Verstandes ist. Räumen wir alles Denkende weg, so ist nichts Denkbares, alles Wirkliche, so ist nichts wirklich. Wo gelangen wir aber mit solchen Sophistereien hin? und sind sie der Philosophie würdig? Zertreten Sie die ewigen Grundsätze der Vernunft und lösen solche in hypothetische Wortgespinnste ohne Existenz und nothwendiges Erkenntniß einer inneren Wahrheit auf: freilich so ist keine Demonstration nicht nur einer, sondern keiner Existenz möglich. Was haben Sie damit aber gethan, als den Grund alles Denkens aufgehoben? und wie ist nun ohne zusammenhangendes Denken Philosophie möglich? Ueberzeugen mich schon meine Sinne vom Dasein nach ihrer Art, d. i. auf eine dunkle verworrene Weise, wie sollte mich meine Vernunft nicht vom Dasein nach ihrer Art, d. i. durch deutlich verknüpfte, vollständige Begriffe überzeugen? Verlange ich aber von ihr, daß sie mir ihre Begriffe als sinnliche Anschauungen ohne sinnliche Anschauung gebe oder mir das Dasein sinnlicher Gegenstände, die in ihr Gebiet nicht gehören, als reine Vernunftwahrheiten demonstrire, und tadle sie, daß sie das nicht wolle oder vermöge: so hat mein Tadel nicht mehr Grund, als wenn ich die Farbe hören, das Licht schmecken und den Schall sehen wollte. Wir wollen uns hüten, Philolaus, daß wir nie in diese Gegend der „Hyperkritik des gesunden Verstandes“ gerathen, wo man ohne Materialien baut, ohne Existenz ist, ohne Erfahrungen weiß und ohne Kräfte kann. Die Begriffe dieses Reichs sind wie die Fata Morgana scheinbare Nichtigkeiten zurückgeworfener Bilder ohne Haltung, ohne Dauer, die schlechtesten Phantasmen, die es in der Welt giebt, speculative Phantome, ein Wust der Sprache.[2]

Philolaus. Sie bauen also Ihre Demonstration nicht auf den Begriff der Ursache und Wirkung?

Theophron. Ich nehme diese Begriffe aus der Erfahrung; ins Gebiet der Demonstration aber weiß ich sie nicht anders als unter dem Begriff des Daseins zu verpflanzen, weil ich weder was Ursache, noch was Wirkung sei, viel weniger das Band zwischen beiden deutlich erkenne. Demonstriren läßt's sich bei keiner

---

[1] Theophron's Antwort begann früher: „Warum, mein Freund, wollen wir ein Unding zweimal wiederholen? Giebt“. — D.

[2] Die Rede schloß früher: „ohne Dauer und wahre Belehrung“. — D.

Erfahrung, daß dies die Wirkung jener Ursache sei, ob wir wol sinnlich klar erkennen oder muthmaßen, daß sie es sein müsse, weil wir beide oft und immer zusammen oder nach einander fanden. Ihnen ist bekannt, welche Fehlmuthmaßungen man hierüber selbst im Lauf der täglichen Erfahrung bei den gemeinsten Dingen oft gemacht habe; und der Grund davon ist sichtbar, weil jeder Schluß von Ursache auf Wirkung oder umgekehrt von Wirkung auf Ursache als Erfahrungssatz nie Demonstration, sondern immer nur eine Muthmaßung im Reich der Sinnlichkeiten war. Wir wissen nicht, was Kraft ist, noch wie sie wirke; wir sehen ihre Wirkung nur als Zuschauer und bilden uns daher analogische Urtheile. Selbst die allgemeinen Regeln hierüber, die wir aufs Beste bewährt finden, können wir nie demonstriren. Was sollten wir inniger kennen als die Kraft, die in uns denkt und wirkt? Wir kennen sie indeß so wenig als jede andre, die außer uns ist. Selbst die Gedanken meiner Seele, als Wirkungen betrachtet, begreife ich nicht; nur dann sind sie mir begreiflich, wenn ich sie immanent als Dasein, d. i.[1]) „als ewige Wahrheiten zum Wesen meiner Vernunft gehörig" unter die Regel einer innern Nothwendigkeit zu bringen vermag. Dahin also habe ich auch in Ansehung Gottes meinen Beweis eingeschränkt; wer zu viel beweisen will, läuft Gefahr, daß er nichts beweise.

Philolaus. Also werden Sie Sich auch über die Art der Schöpfung nicht erklären, ob sie Hervorbringung, Emanation u. dergl. sei?

Theophron. Wie könnte ich dieses, da ich nicht weiß, was Schaffen, was Hervorbringen heiße? Die gemeine Vorstellungsart ist, daß Gott die Welt aus sich herausgedacht habe; sie scheint die reinste zu sein, weil wir von keiner reinern Wirkung als vom Gedanken unsrer Seele Begriff haben; auch haben sich Leibniz und alle helldenkende Köpfe an sie gehalten, weil ihnen die Erfahrung kein besseres Bild, die Sprache keinen bessern Ausdruck gab. Die Gedanken unsrer Seele, sagt man, sind an sich unwirksame Bilder; die Gedanken Gottes, mit innerer Allmacht begleitet, waren höchst wirksam. Er dachte, und es ward; er wollte, und es stand da. Ich glaube, es giebt über eine für uns unerklärliche Sache keine behutsamere Formel.

Indessen schließt sie uns das Wesen der Wirkung nicht auf; vielmehr muß man sich auch[2]) bei diesem „heraus" vor bösen

[1]) Die Worte „immanent als Dasein, d. i." fehlten. — D.

[2]) Früher stand statt „auch ... hüten" (S. 96, Z. 1): „bei ihr hüten, daß man ihre Ableitungen nicht übertreibe". — D.

Symbolisationen hüten. Die grobe Vorstellungsart z. B., daß Gott nach Millionen Ewigkeiten die Welt aus sich „herausgedacht“ habe, wie eine Spinne das Gewebe aus sich zieht, ist unerträglich.

Philolaus. Die gröbere Emanation wird es Ihnen also noch mehr sein, und doch giebt man selbst dem Spinoza Schuld, daß er sein System aus dem Kabbalismus der Juden entlehnt habe.

Theophron. Wer hat Ihnen das eingebildet, Philolaus?

Philolaus. Es ist eine sehr gemeine Meinung, die Spinoza selbst veranlaßt*) und vor Allen Wachter in Gang gebracht hat.[1]

Theophron. Wachter war ein gelehrter Mann, den ich in jedem andern Betracht, nur nicht als einen Philosophen ehre. Als ein reisender Jüngling von einigen zwanzig Jahren stritt er gegen einen Juden und wollte den Spinozismus im Judenthum finden; einige Jahre darauf ward er selbst ein Freund der Kabbala und wollte seiner ersten Idee zufolge die Lehre des Spinoza mit ihr vereinigen.**) Mich dünkt,[2] die Philosophie des Spinoza ist von der Kabbala ebenso verschieden, als es vergebliche Mühe ist, diese durch jene läutern zu wollen. Die Kabbala ist eine Symbolik guter und schlechter,[3] im Ganzen aber schwärmerischer, dunkler Vorstellungen in ungeheuern Bildern, mit denen der reine heitre philosophische Sinn Spinoza's sich nicht gnügen konnte; sonst wäre er ein Jude geblieben. In seiner ganzen „Ethik“ finden Sie kein Bild, und seine wenigen Gleichnisse sind ihm fast mißrathen.

*) »Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.« *Epist.* 21, *Opp. posth.*, p. 449. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) Die erste Schrift hieß: „Der Spinozismus im Judenthum, oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt. An Mose Germano befunden und widerlegt von J. G. Wachter“. Amsterd. 1699. Die zweite: *Elucidarius Cabbalisticus s. reconditae Hebraeorum philosophiae recensio, epitomatore J. G. Wachtero.* Rom. 1706. Er findet zwanzig Aehnlichkeiten zwischen Spinoza's System und dem Kabbalismus. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

[1]) In der ersten Ausgabe fehlten die Worte „die Spinoza ... hat“ sammt der Anmerkung. — D.

[2]) Statt „Wachter war ... dünkt“ hatte die erste Ausgabe: „Die keinen weitern Grund hat als die Autorität eines gelehrten Schwärmers, den ich in jedem andern Betracht, nur nicht als einen Philosophen ehre. Wachter stritt gegen einen Juden und wollte den Spinozismus im Judenthum finden; nachher ward er selbst ein sehr verworrener Spinozist und wollte seinen Spinozismus, nicht die Lehre des Spinoza, mit der Kabbala vereinigen; beide Bemühungen waren unglücklich.“ — D.

[3]) Statt „eine Symbolik guter und schlechter“ stand früher „ist ein zusammengeflossener Unrath guter und böser“. — D.

In diesem Betracht ist er ein Antipode der Kabbala, so natürlich es übrigens wäre, daß er als ein im Judenthum Erzogener, ein Schüler des berühmten Morteira, gleichsam eine hebräische Ansicht der Dinge in die Cartesische Philosophie gebracht hätte. Die erste Form des Denkens verläßt uns nie ganz, und da Spinoza zum Cartesischen System in einer fremden Sprache gelangte, so war es natürlich, daß er sich solches nach der seinigen typisirte, daher er auch synthetisch mit dem wesentlichen Begriff Gottes anhob. Mit der eigentlichen Kabbala aber, noch weniger mit ihren Emanationen[1]) (die doch von den Juden ebenso wenig erfunden sind, als wenig sie zu ihrer Theologie gehören) hat das System des Spinoza nichts zu schaffen. Wo er die Worte „Hervorbringung, Wirkung" brauchen muß, braucht er sie, ohne die Art der Hervorbringung zu erklären; am Liebsten aber ist ihm das Wort Ausdruck. „Die Welt drückt Eigenschaften der Gottheit aus, unendliche auf unendliche Weisen"; diese Redart ist eher mathematisch als kabbalistisch.[2]) Von Ausflüssen aus Gott redet Spinoza nie; einem geometrischen Geist sind dergleichen Bilder auch nicht die liebsten. Leibniz bediente sich einmal, um die Wirkung Gottes zu erklären, des Ausdrucks „Fulgurationen", wobei er auf das Bild der Sonnenstrahlen anspielte; bei Kästner*) können Sie lesen, wie lächerlich man das Bild in der Folge gedeutet. Also wenn wir von Gott reden, lieber keine Bilder! Auch in der Philosophie ist dies unser erstes Gebot wie im Gesetz Moses'.

Philolaus. [3]) Vom Unrath der Kabbala hielt Der sich gewiß frei, der über die Bildausdrücke der alten Schriften seiner Nation

*) Kästner's vermischte Schriften, Th. 2. S. 11 ff. — H.

---

1) Statt „In diesem Betracht (Z. 1) ... Emanationen" hat die erste Ausgabe: „Er ist ein Antipode der Kabbala, wenn es je einen gegeben hat. Auch mit der Emanation". — D.

2) Früher stand: „Weisen"; mich dünkt, diese Redart ist philosophisch, rein und edel". — D.

3) Statt „Vom Unrath ... Weltseele" (S. 98, Z. 12) hatte die erste Ausgabe: „Und doch haben die ebräischen Kabbalisten so viele Bilder auf Gott gehäuft?

Theophron. Weil sie meistens ebenso schlechte Philosophen als schlechte Schüler Moses' waren. Ihr Gott hieß Jehovah; d. i. „ich bin, der ich bin, und werde sein, der ich sein werde". Dieser Begriff schließt die höchste, völlig unvergleichbare Existenz in sich, so wie er alle Emanationen ausschließt. Spinoza blieb diesem hohen, einzigen Begriff treu; deshalb er mir auch werth ist. Es giebt keinen absolutern, reineren, fruchtbareren Begriff in der menschlichen Vernunft; denn über das ewige, durch sich bestehende, vollkommenste Dasein, durch welches Alles gesetzt, in welchem Alles gegeben ist, läßt sich nicht steigen.

Philolaus. Also wird Ihnen auch das Bild der Weltseele nicht sonderlich lieb sein?" — D.

selbst so strenge urtheilte. Gnug indessen, seine Philosophie ging nicht vom Cartesischen: Ich denke, darum bin ich, sondern vom heiligen Namen seiner Väter aus: „Ich bin, der ich bin, und werde sein, der ich sein werde". Diesen Begriff, der die höchste, völlig unvergleichbare Existenz in sich sowie alle Emanationen ausschließt, ihn durfte Spinoza nur entwickeln, und der größte Theil seines Systems lag vor ihm. Es giebt keinen absolutern, reineren, fruchtbareren Begriff in der menschlichen Vernunft als ihn; denn über das ewige, durch sich bestehende, vollkommenste Dasein, durch welches Alles gesetzt, in welchem Alles gegeben ist, läßt sich nicht steigen. Wie klein ist dagegen das Bild der Weltseele!

Theophron. Es ist ein menschliches Bild, und wenn es vorsichtig gebraucht wird, kann von der innig-einwohnenden Kraft Gottes Manches dadurch anschaulich gesagt werden; wie denn auch Spinoza diese Analogie gebraucht hat.[1]) Indessen bleibt es ein Bild, das ohne die größte Vorsichtigkeit sogleich mißräth. Lesen Sie z. B. die Stelle, wie Lessing es sich im Scherz dachte.[2])

Philolaus. „Wenn Lessing sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls".*)

Theophron. Merken Sie, wenn er sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte; er hatte aber gegen diese Persönlichkeit vorher selbst protestirt; und wie könnte man auch die Seele im Körper eine Person nennen?

Philolaus. „Und das Ganze dachte er sich nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andre Seelen nach allen möglichen Systemen sind, als Seele nur Effect."

Theophron. Erwägen Sie:[3]) „Gott, die Seele des Ganzen, ein Effect![4]) alle andre Seelen, nach allen möglichen Systemen Effecte!"[5]) Effecte wovon?[6]) Gott ein Effect wessen? des Gan-

*) Ueber die Lehre des Spinoza, S. 34. — H.

[1]) Ein späterer Zusatz ist: „wie denn auch Spinoza diese Analogie gebraucht hat". — D.

[2]) Früher stand: „wie Lessing sich das Bild dachte". — D.

[3]) Dafür früher: „Erwägen Sie die ungeheure Folge eines trüglichen Bildes". — D.

[4]) Die erste Ausgabe hatte statt „ein Effect": „sei ein Effect, nichts als ein Effect der Welt". — D.

[5]) Statt „Effecte": „sein als Seelen nur Effecte". — D.

[6]) Statt „Effecte, wovon ... Effecte?" (S. 99, Z. 2) stand früher: „Wahrscheinlich also nur Effecte der Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes: der Leib, d. i. die Welt, wird Schöpfer, Gott ein Geschöpf; können Sie Sich üblere Folgen einer Accommodation denken? Gölte sie, so brächte Jeder mit seinem Begriff der Seele in Gott hinein, was er sich an der Seele denket und von ihr wähnet". — D.

zen? des organischen Körpers? und das wären nach allen möglichen Systemen alle Seelen? Effecte?*)

Philolaus. „Der organische Umfang derselben (Seele) könnte nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfanges insofern nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das außer ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben könnte."

Theophron. Hier bekommt Gott als Seele der Welt schon einen organischen Umfang, Theile dieses Umfanges; er muß sich auf etwas beziehen, das außer ihm vorhanden ist, von dem er nehmen, dem er wiedergeben könne.[1]

Philolaus. „Also, um sich im Leben zu erhalten, muß Gott von Zeit zu Zeit sich in sich selbst gewissermaßen zurückziehen, Tod und Auferstehung mit dem Leben in sich vereinigen. Man könnte sich von der Oekonomie eines solchen Wesens mancherlei Vorstellungen machen" u. s. w. Scherz! nichts als Scherz,[2] wie Lessing's Freund unmittelbar drauf selbst sagt, **) „daß er die Idee der Weltseele bald im Scherz, bald im Ernst gewendet habe".

Theophron. Sie kennen Lessing's Art, die Sache so zu wenden. „Es regnet. Das thue ich vielleicht."***) u. s. w. Offenbar wollte er damit das Bild in seiner schlimmsten Uebertreibung darstellen, d. i. persifliren.

Philolaus. Indessen, mein Freund, verlangen wir doch nach einer Vorstellung des Weltganzen. Am Einzelnen mag unsre Seele sich nie begnügen, und wenn das Ganze, wie ich freilich einsehe, kein Riese sein kann, „der sich gegen das Nichts sträubt, sich mit schrecklichen Contorsionen in sich selbst zurückzieht, sich wieder ausdehnt und also Tod und Leben schafft, damit der Ewiglebende sich nur von Zeit zu Zeit selbst im Leben erhalte", wenn dies Alles freilich nichts ist, welche Vorstellung soll ich mir denn vom Ganzen der Welt bilden?

Theophron. Keine sinnliche Vorstellung, Philolaus! Das

*) Eine Erläuterung dieses Ausdrucks, s. in der zweiten Ausgabe des Buchs über die Lehre des Spinoza, S. 46 f. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

**) S. 35. — H.

***) S. 35. — H.

---

[1] Nach „könne" hatte die erste Ausgabe noch: „O Spinoza, wie weit bist Du selbst bei Deinen härtesten Ausdrücken von einer solchen Katachrese eines Bildes, der Weltseele entfernt!" — D.

[2] Statt „Scherz! nichts als Scherz" stand früher: „Wahrscheinlich war dies Alles von Lessing blos Scherz". — D.

Endlose giebt kein Bild; das absolut Unendliche, Ewige noch minder. Merken Sie, wie unser Haller[1]) alle Kräfte seiner Phantasie aufbietet, das Endlose zu schildern; er kann's nicht.

„Unendlichkeit! wer misset Dich?
Bei Dir sind Welten Tag' und Menschen Augenblicke.
Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt jetzt sich,
Und tausend bleiben noch zurücke.
Wie eine Uhr, beseelt durch ein Gewicht,
Eilt eine Sonn' aus Gottes Kraft bewegt:
Ihr Trieb läuft ab, und eine andre schlägt,
Du aber bleibst und zählst sie nicht."

Mit dem letzten Zuge hat der Dichter sein ganzes Gemälde selbst vernichtet. So thut er's mit seinem Bilde[2]) der Ewigkeit:

„Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über Dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf;
Und wann ich von der grausen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach Dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Theil von Dir;
Ich zieh' sie ab, und Du liegst ganz vor mir."

Lassen Sie uns also selbst von einem Dichter[3]) lernen, auf metaphysische Phantasmen und leere Anschauungen eines endlosen Raums, einer endlosen Zeit, geschweige des untheilbar-ewigen Daseins in Bildern Verzicht zu thun. Philosophie ist nicht Phantasterei; nichts als Ungeheuer kann diese erzeugen, vor denen es Jeden, nur nicht den Erfinder selbst schaudert.[4])

Philolaus. So möchte ich denn ohn' alle Bilder Naturgesetze der Haushaltung Gottes, ausdrückende Symbole der höchsten Wirklichkeit, einer nothwendigen Güte und

[1]) In dem Gedicht „Ueber die Ewigkeit". — D.
[2]) Vor „Bilde" stand früher „noch schöneren". — D.
[3]) Früher stand: „von einem philosophischen Dichter". — D.
[4]) Die erste Ausgabe hat statt: „Philosophie" ... „schaudert": „Wer dies nicht thun will, bringt Ungeheuer in die Philosophie, vor denen, wie billig ist, es den Erfinder zuerst selbst schaudert". — D.

Weisheit kennen lernen. Denn, Theophron, der Gordische Knote in Spinoza's System liegt noch vor mir, das Räthsel: „Wie entstand, wenn nur eine Substanz diesen Namen verdient, der Wahn oder die Wahrheit einzelner, vieler, zahlloser Substanzen?"[1])

Theophron. Wir wollen die morgende Abendstunde zur Unterredung[2]) wählen. — Ist Ihnen dieser Hymnus bekannt? er giebt kein Bild von Gott, aber etwas[3]) Besseres als Bilder.

Gott.*)

Der Einzige, der Allen Alles ist,
Ist unser Gott! Geschöpfe, betet an!
Den Nichterschaffenen, den Einzigen,
Den Ewigen, Geschöpfe, betet an!

Du seine große, weite, schöne Welt
Mit allen Deinen Feuerkugeln dort!
Du warest nicht, Du wurdest und Du bist
In Deiner Pracht. Geschöpfe, betet an!

Zehntausend seiner Sonnen traten hin
Und gehen ewig ihren großen Gang.
Zehntausend seiner Erden traten hin
Und gehen ewig ihren großen Gang.
Zehntausend Myriaden Geister stehn
Um seinen Thron. — Um seinen Thron? — Hinweg
Mit seinem Thron! Er sitzt, er stehet nicht,
Er ist kein König, kein Khalif. Er ist
Das Wesen aller Wesen; er ist Gott,
Ist unser Gott! Geschöpfe, betet an!

Wer ist, den er zu seiner Werkstatt rief,
Dahinzutreten und zu sehn, zu sehn —
Wie er es macht? Wie er den Ocean
In so geschmeidigem Gehorsam hält,

*) S. Gleim's „Halladat", III. — H. [Nach der ursprünglichen Fassung. — D.]

---

1) Statt „Denn, Theophron ... Substanzen?" hieß es früher: „Ihnen, Theophron, wie mir muß eine Aufhellung oder Wiederholung solcher, der ewigen Ideen im göttlichen Verstande erfreulich sein". — D.

2) Statt „zur Unterredung" stand früher: „dazu". — D.

3) Früher: „er giebt Ihnen zwar kein Bild von Gott, aber vielleicht etwas". — D.

Daß seines Wassers nicht ein Tropfe fort
Aus seiner Tiefe will! wie er den Mond
An einen dünnen Faden bindet und
In blauer Luft ihn schweben läßt; wie er
In Zeit von Rosses oder Reiters Hui
Zehntausend Millionen Sonnenfernen mißt
Und keines Apfels, keines Staubes fehlt!

Wer ist wie er? Auf seiner Erde wohnt
Kein ihm ergebener, erhab'ner Geist,
Und keiner blickt von seinem Wolkenzug
Und seinem Morgenroth, der mir es sagt,
Wie er es macht! Kein Seher Gottes ist,
Kein Heiliger, kein Frommer, der es weiß.

Von Dir, Du kleiner Ball, auf welchem wir
Zehntausend Millionen Ballen dort
Nur funkeln sehn, hinauf zum Sonnenball,
Vom Sonnenball hinan zum Sirius,
Der, millionenmal so groß wie Du,
Dem armen Erdenwurm ein Punctum ist;
Von Dir, Du kleiner Käfer, bis zu Dir,
Du stolzer Adler, der den Kaukasus
Auf seinem Flug für einen Kiesel sieht;
Von Dir, Du kleine Schnecke, deren Blut
Die Hüllen stolzer Menschen färben muß,
Zu Dir, Du kluger Affe, welcher sich
Die Wangen färbt, um schön zu sein; und dann
So weiter fort zu einem Geist, der Gott,
Das Wesen aller Wesen, denken will —

Ha, welche Stufen! Welche Stufen hier
Und dort, in allen Millionen dort!
In allem Todten, allem Lebenden
Und allem Leichten, allem Schweren! — Gott,
Der Einzige, der Allen Alles ist,
Ist unser Gott! Geschöpfe, betet an!

Fünftes Gespräch.

Theano. Vergönnen Sie mir, meine Freunde, daß ich heut Ihre sichtbare Zuhörerin sein darf, wie ich's bisher unsichtbar gewesen. Vieles von Ihren Gesprächen habe ich nicht verstanden, und auch heut begehre ich nicht eben Alles zu verstehen; gnug für mich, wenn ich nur im Ganzen dem Sinn Ihrer Unterredung folge. Meine Gegenwart soll Sie nicht stören; ich werde schweigend meine Arbeit verrichten und nur mit meinen Gedanken Sie begleiten.

Theophron. Sie sind willkommen unserm Gespräch, Theano; denn auch Sie haben gewiß nichts dagegen, Philolaus, daß Theano zuhöre?

Philolaus. Sehr viel, wenn sie blos zuhören wollte. Sie müssen Sich in unser Gespräch mischen, Theano, und ihm, wenn es sich in eine leere Scholastik verirrt, wieder auf den Schauplatz der Menschheit helfen. Versprechen Sie uns dies?

Theano. Ich will Sie so wenig unterbrechen, als es sein kann, und Ihnen dafür gleich jetzo zum Gespräch helfen. Sie wünschten gestern, Philolaus, Regeln der Haushaltung Gottes in der Welt oder, wie Sie es nannten, ausdrückende Symbole seiner Wirklichkeit, Macht, Weisheit und Güte kennen zu lernen: wie ist's möglich, daß Theophron aus dem Ocean, der uns umfließt, einige Tropfen schöpfe? Fast mit Widerwillen hörte ich Sie gestern Meinungen anführen, als ob das Dasein Gottes unerweislich sei, und wunderte mich, Theophron, daß Sie Sich in dies Wortgewirr einließen. Das Dasein eines Wesens kann, wie mich dünkt, nur durch Dasein und durch die Erfahrung desselben, nicht durch willkürliche Begriffe und leere Worte erkannt werden, so wenig als es durch diese auch weggeräumt werden mag. Man hat ein Sprichwort, daß man durch Träume weder reich noch satt werde; durch Worte wird man's

ebenso wenig. Wir sind Menschen, und als solche, dünkt mich, müssen wir Gott kennen lernen, wie er sich uns wirklich gegeben und dargestellt hat. Durch Begriffe empfangen wir ihn als einen Begriff, durch Worte als ein Wort; durch Anschauung der Natur, durch den Gebrauch unsrer Kräfte, durch den Genuß unsers Lebens genießen wir ihn als wirkliches Dasein voll Kraft und Leben. Nennen Sie, abstracte Herren,[1]) dies Schwärmerei, so will ich gern eine Schwärmerin sein; denn ich mag lieber die wirkliche Rose sehen und genießen, als von einer erdichteten, gemalten Rose mit ödem Kopfbrechen träumen.

Theophron. Wohl, Theano! Sie sehen doch aber die Rose, die Sie genießen, und werden Sich dieses Genusses wegen die Augen nicht verbinden. Und was arbeiten Sie da? Sie sticken selbst diese Blume. Sie ahmen also einer Kunst der Natur nach, die Ihnen nur Ihr bemerkendes Auge sichtbar machte und jetzt das Auge Ihrer Seele, Ihre lebhafte Erinnerung der Nadel gleichsam vorzeichnet. Schließen Sie also von keinem Gefühl, von keinem Genuß der Schöpfung den Gedanken aus; er ist uns zum Innewerden Gottes so nothwendig als Ihrer arbeitenden Nadel das Bild der Zeichnung in Ihrer Seele. Der verkennte die Menschheit, der den Schöpfer nur schmecken und fühlen wollte, ohne ihn zu sehen und zu erkennen.

Theano. Den Vorwurf verdiene ich nicht, Theophron, da ich unsern Philolaus eben vor einem gleichen Fehler einseitiger Trennung warne. Ich habe die Philosophie herzlich gern, wenn sie bei Gegenständen, bei wahren Dingen[2]) der Natur bleibt und solche ins Licht setzt. Ich habe mich sehr gefreut, da Sie Ihren Freund auf die innere Schönheit, Güte und Wahrheit aufmerksam machten, die allen Gegenständen der Schöpfung nicht[3]) als Willkür aufgeheftet ist, sondern als Wirklichkeit selbst in jedem Wesen liegt und dies Wesen ausmacht. Seit der Zeit bemühe ich mich, in Allem, was um mich ist, diesen Punkt der reinen Nothwendigkeit auszufinden, und bemerke in ihm immer Wahrheit, Güte, Schönheit. Ich wollte, daß ich mein Leben hindurch alle meine Geschäfte, meine kleinste Kunst, ja selbst diese armselige Blume so schaffen und einrichten könnte, daß die webende Minerva selbst sagen müßte: „Anders als also konnte sie nicht gemacht werden.“ Wie viel Trost, welche süße Anmuth liegt in dem Wort „Nothwendigkeit“ insonderheit für unser Geschlecht, dem durch die Ordnung der Natur und durch die Einrichtungen der Menschen so wenig Willkür erlaubt

[1]) „abstracte Herren“ ist späterer Zusatz. — D.
[2]) „bei wahren Dingen“ fehlt in der ersten Ausgabe. — D.
[3]) Früher: „machten, die den Gegenständen nicht“. — D.

ist! Ich danke der guten Adrastea, daß sie uns so wenig erlaubte, da unser Geschlecht eben am Meisten nach Willkür strebt. Jetzt liebe ich diese Tochter der gütigen Weisheit und hasse alle Launen. Ich überlasse sie den Männern, die sich ja willkürliche Herren der Erde zu sein dünken.

Theophron. Halten Sie nicht viel von diesen willkürlichen Herren, liebe Theano! Je weniger Vernunft, [1] desto mehr hat und liebt man Willkür. Ich wollte den Mann kennen lernen, der, welches kleine Geschäft des Lebens es auch sei, solches auf unzählige Arten gleich gut verrichten könnte und es seiner blinden Wahl überlassen glaubte, welche von diesen Arten er vorziehen wolle. Der schönste und schwerste Zweck des männlichen Lebens ist, von Jugend auf Pflicht zu lernen; solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblick des Lebens auf die leichteste, beste Weise zu üben und also jedesmal den höchsten Punkt der Kunst, das Gesetz des einzigen Besten, der holden und schönen Nothwendigkeit, zu erreichen. Diese ist nicht Zwang, nicht Nothdurft von innen oder von außen, ob sie gleich einem unerfahrnen, trägen, muthwilligen Menschen also dünkt; ihr Joch ist sanft, ihre Last ist leicht, wenn man derselben einmal gewohnt. Wehe dem Mann, der in übeln Gewohnheiten hart ward; wohl aber jedem vernünftigen, thätigen Wesen, dem seine Pflicht und die schönste Art, sie zu üben, zur Natur, d. i. zur Nothwendigkeit ward! Er hat den Lohn der guten Engel in sich, von denen die Religion sagt, daß sie, im Guten bestätigt, nicht mehr fallen können, noch fallen wollen, weil ihre Pflicht ihnen Natur, weil ihre Tugend ihnen Himmel und Seligkeit ist. Wir wollen uns auch bestreben, meine Freunde, den innern Lohn dieser seligen Wesen zu genießen; ja, warum dürften wir bei ihnen stehen bleiben, da uns allenthalben in der Natur das Vorbild unsers Vaters selbst vorleuchtet, der im Kleinsten und Größten ohn' alle schwache Willkür mit der ganzen Schönheit und Güte einer selbstständigen Vernunft, Wahrheit und Nothwendigkeit handelt. [2]

Wolan denn, meine Freunde, und die Gottheit selbst wird uns beistehn, da wir die Natur ihrer Werke als die weiseste, beste Nothwendigkeit zu entwickeln streben! Was konnte sie, indem sie auf eine uns unbegreifliche Art Wesen darstellte, was konnte sie

---

1) „Je weniger Vernunft man besitzet" hat die erste Ausgabe. — D.

2) Hier folgten in der ersten Ausgabe als Schluß der Rede des Theophron noch die Worte: „Ich sehe, Philolaus, daß Sie Ihre Schreibtafel bereiten; Sie müssen mir also zusammt unsrer Freundin Theano die Sätze, die Sie aufzeichnen wollen, zuerst selbst auffinden helfen", und als Antwort des Philolaus: „Das will ich gern, sobald Sie mich auf den Weg führen." Dann fuhr Theophron fort: „Wolan denn" u. s. w. — D.

ihnen Höheres geben, als was in ihr selbst das Höchste ist? Wirklichkeit,[1] Dasein. In Gott ist's, nach unsern Begriffen, der Grund alles[2] Genusses, die Wurzel aller seiner unendlichen Kräfte; in jedem daseienden Dinge nicht minder. Aller unsrer Abhängigkeit ohngeachtet sind oder dünken auch wir uns Substanzen und fühlen unser Dasein mit so inniger Gewißheit, mit so zuversichtlicher Freude,[3] daß wir an die Zerstörung unsrer nicht nur ungern denken, sondern auch mit aller Gewalt sie uns nicht vorzustellen vermögen. Es ist das Wesen des denkenden Geistes, daß er vom Nichts durchaus keinen Begriff hat, so daß eine sonderbare Verödung des Kopfs dazu gehört, sich nur einzubilden, daß das Nichts ein denkbarer Begriff sei. Ein Zeichen für dasselbe o oder $\sqrt{-1}$ kann man sich erdenken, und indem man[4] zwei Dinge einander widersprechend erkennt, eins durch das andre wegräumen. Der Verstand vermag deutlich einzusehen, daß, indem er das eine sich vorstellt, er zu eben der Zeit sich nicht auch das andre als jenes denken könne; damit aber hat er nichts Wirkliches weggeräumt, hat auch von[5] nichts weniger als vom absoluten Nichts einen Begriff. Statt des vollen Raums z. B. kann er sich einen ungeheuern schwarzen leeren Raum einbilden; damit aber bildete er sich noch kein Nichts ein. Kurz, das Nichts ist Nichts; es ist also auch jedem Wesen, das da ist, geschweige dem Grunde und Inbegriff aller Wirklichkeit, Gott, ein leeres Nichts, d. i. undenkbar.[6] Bemerken Sie, Philolaus, was auf dieser innern Nothwendigkeit des Begriffs vom Dasein ruhe?[7]

Philolaus. Die schönste Wahrheit ruht darauf, nämlich: daß es kein Nichts in der Natur gebe, daß es nie gewesen sei und nie sein werde, weil es etwas Undenkbares, ein Nichts ist. So wenig der Ausdruck: „aus Nichts ein Etwas schaffen", oder die Schilderung des Dichters:[8]

---

[1]) Das Wort „Wirklichkeit" fehlte. — D.

[2]) In der ersten Ausgabe stand: „ist's der Grund und Inbegriff alles". — D.

[3]) Früher: „Gewißheit, mit so sanfter Liebe und Freude". — D.

[4]) Beidemal stand „er" statt „man" und statt „Der Verstand" (Z. 14 f.): „D. i. er". — D.

[5]) Früher: „damit aber hat er von". — D.

[6]) Früher stand: „geschweige dem Inbegriff aller Wirklichkeit, Gott selbst ein Nichts, d. i. völlig undenkbar". — D.

[7]) Die erste Ausgabe hatte vor „ruhe" noch „für jedes denkende Wesen". — D.

[8]) Die folgenden drei Dichterstellen sind aus Haller, die erste aus dem zweiten Buche, „Ueber den Ursprung des Uebels", die beiden andern aus dem Gedichte „Ueber die Ewigkeit", wo noch zwei Verse zwischen der zweiten und dritten Stelle stehen und statt „Als auf" sich „Und auf" findet. „Und auf" hat auch Herder's erste Ausgabe, in welcher die Verse ohne das zweite eingeschaltete „oder" unmittelbar fortlaufen. — D.

„Befruchtet mit der Kraft des wesenreichen Wortes
Gebiert das alte Nichts" —

oder:

„Als mit dem Unding noch das neue Wesen rung" —

oder:

„Als auf die Nacht des alten Nichts
Sich goß der erste Strom des Lichts",

einen andern als dichterischen Sinn haben, so wenig hat unsre Seele einen Begriff davon, was es heißt: „etwas **vernichten**, ein Etwas in **Nichts** verwandeln", oder wenn der Dichter singt:

„Wenn [1]) ein zweites Nichts wird diese Welt begraben;
Wenn von dem Alles selbst nichts bleibet als die Stelle";

denn wenn die Stelle noch da ist von dieser Welt, mithin eine Stelle zu neuen Welten, so ist noch nichts weniger als das Nichts da. Wie sehr sind mir [2]) jetzt alle diese Scheinausdrücke, leere Gespenster einer scholastischen Phantasie, zuwider! [3]) Wenn manche Metaphysiker alles Denkbare, die Welt, Gott selbst rein wegräumen und finden ein ungeheures Nichts [4]) als das reinste Object ihrer Vernunft sehr denkbar, finden es ganz natürlich, daß sich aus diesem Nichts mit aller Vernunft kein Etwas, weder Gott noch die Welt hervordemonstriren lasse —

Theano. Ich bitte, endigen Sie, Philolaus, mit dem gräßlichen Nichts!

Philolaus. Oder wenn gar das Dasein, das erfreuliche, nothwendige, innigste Dasein ihnen [5]) gräßlich dünkt. „Die reine Nothwendigkeit", sagen sie, „sei als der letzte Träger aller Dinge ein **Abgrund** für die Vernunft. Selbst Haller's Ewigkeit mache lange nicht den schwindlichten Eindruck auf das Gemüth als das nothwendige Dasein Gottes; denn jene messe zwar, aber sie dürfe nicht tragen. Man könne den Gedanken nicht ertragen, daß ein Wesen, wenn wir es uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, **gleichsam** zu sich selbst sage: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was blos

---

[1]) Auch diese beiden Verse sind aus **Haller's** „Ewigkeit"; zwischen ihnen und dem letztangeführten Verse steht noch einer. Haller hat beidemal „wann" statt „wenn" und vor dem ersten „wann" noch „Und". — D.

[2]) Früher: „das Nichts herrschend. Ich kann Ihnen nicht sagen, mein Freund, wie sehr mir". — D.

[3]) Früher: „einer dunkeln Phantasie, zuwider sind". — D.

[4]) Die erste Ausgabe: „dies ungeheure Nichts". — D.

[5]) Früher: „nothwendige Dasein Gottes ihnen". — D.

durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?“ Hier,“ sagen sie, „hier sinkt Alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung blos vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.“*)

Theano. Erretten Sie mich, Theophron, von den öden Vorstellungen, die Philolaus anführt! Ich bin ein Weib und werde mir, seitdem ich Ihre letzten Gespräche angehört habe, weder Haller's Ewigkeit als eine messende noch die weiseste Nothwendigkeit als eine Trägerin noch den Höchsten als einen Speculanten[1]) denken, der ruhmredig mit sich selbst spricht und sich thöricht fragte: „woher er sei“. Ich weiß auch nicht, ob bei den Philosophen dergleichen Phantasmen deutliche Begriffe setzen oder wegräumen,[2]) noch ob es ein Triumph der Vernunft sei, die größte Vollkommenheit wie die kleinste willkürlich „ohne die mindeste Hinderniß vor sich verschwinden zu lassen“; aber das weiß ich, daß nach meiner Idee es kein höheres, seligeres Dasein geben kann als Dessen, durch den Alles ist, durch den Alles genießt und lebt. Er darf, wenn das Dasein jedes Dinges auf einer innern Nothwendigkeit seiner selbst, einer durch sich bestehenden[3]) höchsten Weisheit und Güte ruht, nichts mühsam tragen; Alles trägt sich selbst, wie die Kugel auf ihrem Schwerpunkt ruht; denn alles Dasein ist ja in seinem eignen ewigen Dasein, in seiner Macht, Güte und Weisheit gegründet. Sie haben uns zwar vor Bildern gewarnt, Theophron; aber (Wirklichkeit dem Phantom entgegengestellt)[4]) ist's unerträglich, zu denken, daß die Wurzel den Baum trage? Sie wäre[5]) keine Wurzel, wenn sie die schöne Schöpfung des Stammes mit seinen Aesten, Zweigen, Blüthen und Früchten nicht zu tragen hätte und gern trüge. So die ewige[6]) Wurzel vom unermeßlichen Baum des Lebens, der, durch das Weltall verbreitet,[7])

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft, Zweite Ausg. S. 641. „Wenn Ihr sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben; denn sie sind alle zusammt dem Subject aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.“ Ebendas., S. 623. — H. [Zusatz der 2. Ausg. — D.]

1) Die erste Ausgabe hat „als einen stolzen Unwissenden“. — D.

2) Früher: „ob bei den Philosophen ein dunkles Gefühl über deutliche Begriffe entscheide“. — D.

3) Die Worte „selbst, einer durch sich bestehenden“ fehlten. — D.

4) „(Wirklichkeit dem Phantom entgegengestellt)“ ist späterer Zusatz. — D.

5) Früher: „Sie stürbe ab und wäre“. — D.

6) Die erste Ausgabe: „zu tragen hätte. So Gott, die ewige“. — D.

7) Statt „verbreitet“ ... „grünt“ (S. 109, Z. 1) stand früher: „verschlungen ist“. — D.

mit unzählig in einander verschlungenen Zweigen da ist und grünt. Er, die unendliche Quelle alles Daseins,[1]) des größten Geschenks, das nur er mittheilen konnte.

Theophron. Und welch ein Pfand, meine Freunde, haben wir mit diesem Geschenk zur ewigen Fortdauer[2]) unsers Lebens! Dasein ist ein unzertheilbarer Begriff, Wesen. Es kann so wenig in ein Nichts verwandelt werden, als wenig es ein Nichts ist; oder auch das höchste Dasein,[3]) die Gottheit, könnte sich selbst vernichten. Wir reden hier nicht von Erscheinungen, von Zusammensetzungen irgend einer Gestalt in dem, was wir Raum und Zeit nennen. Alles, was erscheint, muß verschwinden; jedes Gewächs der Zeit trägt den Keim der Verwesung in sich, der da macht, daß es in dieser seiner Erscheinung nicht ewig daure. Was zusammengesetzt ist, wird aufgelöst; denn eben diese Zusammensetzung und Auflösung heißt Weltordnung und ist das immer wirkende Leben des Weltgeistes. Auch reden wir selbst noch nicht von der Unsterblichkeit einer Menschenseele, um uns etwa Phantome der Einbildungskraft vorzuzeichnen, wie sie im Raum und in der Zeit, d. i. in der großen Weltordnung andere Organe annehmen und ihre Kräfte neu üben werde. Wovon wir reden, ist ein einfacher Begriff, Wirklichkeit, Dasein, an welchem das niedrigste mit dem obersten Wesen Theil hat. Nichts kann untergehen, nichts vernichtet werden, oder Gott müßte sich selbst vernichten.[4]) Da nun im unendlichen Dasein Alles liegt, was sein kann und ist, wie endlos wird die Welt! Endlos nach Raum und Zeit und in sich selbst beständig. Gott hat den Grund seiner Seligkeit Wesen mitgetheilt, die auch, wie er, das kleinste wie das größte, Dasein genießen und, damit ich Ihr Gleichniß brauche, Theano, als Zweige von seiner Wurzel Lebenssaft schöpfen. Mich dünkt, wir zeichneten uns also, Philolaus, das erste Naturgesetz der heiligen Nothwendigkeit auf.

Philolaus. Mit Vorbehalt meiner Fragen darüber:[5])

I. Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen das Höchste gegeben, Wirklichkeit, Dasein.[6])

Theophron. Aber, meine Freunde, Dasein und Dasein, so einfach der Begriff ist, sind in ihrem Zustande sehr verschieden, und

---

[1]) Früher „Quelle des Daseins“. — D.

[2]) Die erste Ausgabe hatte: „diesem Geschenk auf die ganze Fortdauer“. — D.

[3]) „auch das höchste Dasein“ fehlte. — D.

[4]) Nach „vernichten“ stand noch: „aber alles Zusammengesetzte wird aufgelöset, Alles, was Ort und Zeit ausmißt, wandert“. — D.

[5]) „Mit Vorbehalt meiner Fragen darüber“ fehlte. — D.

[6]) Früher: „Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt als Dasein“. — D.

was meinen Sie, Philolaus, was die Stufen und Unterschiede desselben bezeichnet?

Philolaus. Nichts anders als Kräfte. In Gott selbst fanden wir keinen höheren Begriff, wodurch sich Wirklichkeit offenbart, als Macht;[1] alle seine Kräfte waren Eins und Dasselbe. Die höchste Macht konnte nicht anders als die höchste Weisheit und Güte sein, ewig lebend, ewig wirksam.

Theophron. Das Höchste also[2] oder vielmehr das All (denn Gott ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von Seinesgleichen), wie konnte es sich wirkend offenbaren als im All? Er selbst das All Aller.[3] In ihm konnte nichts schlummern, und was er ausdrückte, war er selbst, ein Untheilbares, Weisheit, Güte, Allmacht. Die Welt Gottes ist also die beste; nicht weil er sie unter schlechteren wählte, sondern weil ohne ihn weder Gutes noch Schlechtes da war und er nach der innern Nothwendigkeit seines Daseins nichts Schlechtes wirken konnte. Alles ist also da, was da sein konnte; alle Kräfte ein Ausdruck seiner Kraft, einer Allweisheit,[4] Allgüte, Allschönheit. Im Kleinsten und Größten wirkt er; in jedem Punkt des Raums und der Zeit, d. i. in jeder Wirklichkeit[5] des Weltalls. Denn Raum und Zeit sind nur Phantome unsrer Einbildungskraft, Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes, der Dinge nach und neben einander sich bekannt machen muß; vor Gott ist weder Raum noch Zeit, sondern ein All in einer ewigen[6] Verbindung. Er ist vor Allem, und es besteht Alles in ihm, die Welt ein Ausdruck, eine Darstellung der Wirklichkeit seiner ewig lebenden, thätigen Kräfte.[7]

Theano. Auf einer wie hohen Stufe stehen wir menschliche Wesen also, in denen, so[8] nichtige Erscheinungen wir sind, dennoch ein lebender Ausdruck der drei höchsten Gotteskräfte,[9] Macht, Verstand und Güte, mit innerm Bewußtsein wohnt![10] Wir können uns keine andre, geschweige höhere Eigenschaften gedenken;

---

[1] Die Worte: „wodurch ... Macht" fehlten. — D.

[2] Früher: „Nun sehen Sie selbst, Philolaus, daß das Höchste". — D.

[3] Die erste Ausgabe hatte: „Seinesgleichen) sich wirkend nicht anders als im All offenbaren konnte". — D.

[4] Früher: „konnte. Alle Kräfte sind also da, die da sein konnten; allesammt ein Ausdruck der Allweisheit". — D.

[5] Früher: „lebendigen Kraft" statt „Wirklichkeit". — D.

[6] Die erste Ausgabe hatte: „sondern Alles eine ewige". — D.

[7] Früher: „ihm; die ganze Welt ein Ausdruck, eine Erscheinung seiner ewiglebenden, ewig-wirkenden Kräfte". — D.

[8] Die Rede begann: „Und o, wie haben wir uns zu freuen, daß, so". — D.

[9] Früher: „ein Ausdruck der drei höchsten Gottes- und Weltkräfte". — D.

[10] Die erste Ausgabe: „Güte wohne". — D.

denn was wir in allen Werken der Natur Göttliches sehen, führt sich auf diese drei zurück, deren eine die andre erklärt, deren höchster Inbegriff und Ursprung uns als Gottheit erscheint.[1] Das wesentliche Gesetz Gottes wohnt also in uns, unsre obwol beschränkte Macht nach reinen Ideen der Wahrheit und Güte zu ordnen, wie solches der Allmächtige seiner vollkommensten Natur nach selbst thut und allenthalben ausdrückt,[2] ausübt. Er hat uns darin etwas Wesentliches von sich mitgetheilt und uns zu Ebenbildern seiner Vollkommenheit gemacht, indem es in der Natur einer göttlichen Kraft liegt, nicht blind, sondern mit Einsicht, nicht eingeschränkt und boshaft, sondern mit einer alles[3] Nichts ausschließenden Güte zu wirken. Jeder willkürliche, vernunft- und güteloſe Gebrauch unsrer Kräfte, der uns von dieser Regel entfernt, macht uns uneinig mit uns selbst, verwirrt, schwach, ohnmächtig.[4]

Theophron.[5] Mich dünkt, Philolaus, wir können also den zweiten Satz einer göttlichen Nothwendigkeit setzen:

II. Die Gottheit, in der nur **eine** wesentliche Kraft ist, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, konnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte sei, die ebenso untrennbar das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bilden.

Philolaus. Ich wünschte, daß Sie für Theano und mich den Satz in[6] Beispielen zeigten. Die Grade der Vollkommenheit in der Welt sind so zahllos mannichfaltig, daß die niedrigsten derselben uns Unvollkommenheiten scheinen.

Theophron. Konnte dies anders sein, Philolaus? Wenn alles Mögliche da ist und nach dem Principium einer unendlichen göttlichen Kraft da sein muß, so muß in diesem All die geringste wie

---

1) Früher: „Ursprung in Gott wohnet". — D.

2) Es fehlten die Worte „thut und allenthalben ausdrückt". — D.

3) Früher: „sondern mit dem höchsten Verstande und einer alles". — D.

4) Statt „Jeder ... ohnmächtig" stand früher: Aber wie weit entfernen wir uns von dieser Regel bei jedem willkürlichen, vernunft- und gütelosen Gebrauch dieser Kräfte!" — D.

5) Vor „Mich dünkt" stand noch: „Sorgen Sie nicht, Theano; denn wenn es im Wesen jeder göttlichen Kraft liegt, nicht blind, sondern nach Weisheit und Güte zu wirken, so wird sich uns auch dieser scheinbare Schatte in der Schöpfung aufklären". — D.

6) Statt „Ich wünschte ... in" stand: „Ich habe den Satz aufgezeichnet und sehe ihn aus der Natur Gottes ein; ich wünschte aber, daß Sie ihn für Theano und mich in einzelnen". — D.

die höchste Vollkommenheit da sein; aber alle sind von der weisesten Güte verbunden, und auch in der geringsten ist kein Nichts, d. i. nichts wesentlich Böses. Verzeihen Sie, Theano, daß ich abermals das gräßliche Unding[1]) nennen muß, ob es gleich ein Unding ist, das sich selbst aufhebt. Sie wissen, Philolaus, was Leibniz von seinen einfachen Substanzen für große Dinge rühmte: „sie seien Spiegel des Weltalls, mit Vorstellungskräften begabt, das Universum, jede nach ihrem Standpunkt, darzustellen und abzuschildern. Der Unendliche sehe im Kleinsten das All"[2]) u. s. w. So erhaben diese Idee war, die wir uns nur in reinen Zahlverhältnissen annähernd begreiflich machen,[3]) und so nothwendig sie ist, sobald man die Welt als eine in allen Theilen zusammenhangende Wirkung der höchsten Vollkommenheit denkt, so falsch ward sie von Manchen verstanden, und insonderheit wurden die unendlich kleinen einfachen Spiegel des Weltalls unwürdig gedeutet. Wir lassen das Bild weg und sagen: „Jede Kraft ist ihrem Wesen nach ein Ausdruck der höchsten Macht, Weisheit und Güte, wie solche sich an dieser Stelle des Universum, d. i. in Verbindung mit allen übrigen Kräften darstellen und offenbaren konnte." Um dies einzusehn, bemerken wir,[4]) wie jede dieser Kräfte in der Welt wirke. Nicht wahr, Philolaus, sie wirkt o r g a n i s c h?

Philolaus. Mir ist keine Kraft bekannt, die außer Körpern, d. i. ohne Organe sich erweise; ob mir wohl ebenso unbekannt ist, wie diese Kräfte und diese Organe sich zusammengefunden haben.

Theophron. Wol durch ihre beiderseitige Natur, Philolaus; im zusammenhangenden Reich der vollkommensten Macht und Weisheit konnten sie nicht anders. Denn was nennen wir Körper? was nennen wir Organe? Im menschlichen Körper z. B. ist nichts unbelebt: von der Spitze des Haars bis zum Aeußersten Ihres Nagels ist Alles von e i n e r erhaltenden, nährenden Kraft durchdrungen, und sobald diese das kleinste Glied verläßt, stirbt es ab und trennt sich vom lebenden Leibe.[5]) Sodann, dem Gebiet der lebendigen Kräfte unsrer Menschheit entnommen, ist's im Reich andrer Naturkräfte; dem[6]) entfällt es nie. Das verwelkte Haar,

---

[1]) Für „das gräßliche Unding" hieß es früher „diesen Ausdruck". — D.

[2]) Früher: „All und im All das Kleinste". — D.

[3]) Die Worte „die wir . . . machen" fehlten. — D.

[4]) Statt „bemerken wir" früher: „dürfen wir nur betrachten". — D.

[5]) Früher: „kleinste oder größeste Glied verläßt, trennet es sich vom Leibe". — D.

[6]) Statt „dem Gebiet . . . dem" früher: „ist es nicht mehr im Gebiet der lebendigen Kräfte unsrer Menschheit; dem Reich der Naturkräfte aber". — D.

der verworfne Nagel tritt jetzt in eine andre Region des Zusammenhanges der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet. Gehen Sie die Wunder durch, die uns die Physiologie des menschlichen oder irgend eines thierischen Körpers herzählt: Sie sehen nichts als ein Reich lebendiger Kräfte, deren jede, an ihre Stelle gesetzt, Zusammenhang, Gestalt, Leben des Ganzen durch Wirkungen hervorbringt, deren jede aus der Natur ihres und des Wesens folgt, dem sie angehört.[1] So bildete, so erhält sich der Körper; so löst er sich täglich, so löst er sich endlich gar auf. Was wir Materie nennen, ist also mehr oder minder selbst belebt; es ist ein Reich wirkender Kräfte, die nicht nur unsern Sinnen in der Erscheinung, sondern ihrer Natur und ihrer Verbindung nach ein Ganzes bilden. Eine Kraft herrscht (sonst wäre es kein Eins, kein Ganzes); mehrere auf den verschiedensten Stufen dienen. Alle diese Verschiedenheiten aber, deren jede aufs Vollkommenste bestimmt ist, haben was gemeinschaftlich Thätiges, in einander Wirkendes; sonst könnten sie kein Eins, kein Ganzes bilden. Da nun im Reich der vollkommensten Macht und Weisheit Alles aufs Weiseste zusammenhängt, da in ihm nichts sich anders als nach inwohnenden nothwendigen Gesetzen der Dinge zusammenfügen, helfen und bilden kann: so sehen wir auch allenthalben in der Natur unzählige Organisationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes, d. i. ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist, wie solche sich in diesem Zusammenhange sichtbar machen konnte. Nirgend in der Welt also, in keinem Blatt eines Baums, in keinem Sandkorn, in keinem Fäserchen unsers Körpers herrscht Willkür; Alles ist von Kräften, die in jedem Punkt der Schöpfung nach der vollkommensten Weisheit und Güte wirken, bestimmt, gesetzt, geordnet. Gehen Sie, mein Freund, die Geschichte der Mißgeburten, der Verwahrlosungen und Ungeheuer durch, da durch fremde Ursachen die Gesetze dieser einzelnen organischen[2] Natur in Unordnung gesetzt zu sein scheinen: die Gesetze der allgemeinen Natur[3] kamen nie in Unordnung, jede Kraft wirkte ihrer Natur getreu, selbst da eine andre sie störte; denn auch diese Störung selbst konnte nichts Anders bewirken, als daß die gestörte organische Kraft auf anderm Wege sich zu compensiren suchte. Man hat über diese Compensationen in

[1] Früher: „Natur ihres Wesens folget. So". — D.
[2] Die Worte „einzelnen organischen" fehlten. — D.
[3] Früher: „Gesetze der Natur". — D.

einem System gestörter Kräfte eine Reihe Bemerkungen gemacht, von denen wir uns zu einer andern Zeit unterhalten können; allenthalben aber, auch im scheinbar verworrenen Chaos waltet die beständige Natur nach unwandelbaren Regeln einer in jeder Kraft wirkenden Nothwendigkeit, Güte, Weisheit.

Philolaus. Mit Freude, Theophron, sehe ich den dunkeln Begriff der Materie sich mir aufhellen und ordnen; denn ob ich gleich dem System des Leibniz gern beitrat, daß sie nichts als eine Erscheinung unsrer Sinne, ein Aggregat substanzieller Einheiten sei, so blieb mir doch in diesem System die sogenannte „idealische Verbindung dieser Substanzen zu solcher und keiner andern Erscheinung eines Ganzen" [1]) ein Räthsel. Leibniz verglich die Materie mit einer Wolke, die aus Regentropfen besteht und uns Wolke scheint, mit einem Garten voll Pflanzen und Bäume, mit einem Teich voll Fische u. dergl.; dadurch aber konnte ich mir das Bestehen dieser Erscheinung, den Zusammenhang dieser Kräfte in ihr nicht erklären. Die Regentropfen in der Wolke, die Pflanzen im Garten, die Fische im Wasser haben ein Medium der Verbindung; und welches könnte bei diesen die Materie ausmachenden Kräften ein solches Medium sein als die Kräfte der sogenannten Substanzen selbst, mit denen sie auf einander wirken? Dadurch also bilden sich Organe; denn auch das Organ ist ein System von Kräften, die in inniger Verbindung einer herrschenden dienen. Jetzt wird mir die Materie nicht blos eine Erscheinung in meiner Idee, d. i. ein durch Ideen vorstellender Geschöpfe allein verbundenes Ganzes; sie ist's durch ihre Natur und Wahrheit, durch den innigen Zusammenhang wirkender Kräfte. Nichts steht in der Natur allein; nichts ist ohne Ursache, nichts ohne Wirkung; und da Alles in Verbindung und alles Mögliche da ist, so ist auch nichts in der Natur ohne Organisation, jede Kraft steht in Verbindung mit andern ihr dienenden oder über sie herrschenden Kräften. Wenn meine Seele also eine substanzielle Kraft ist und ihr jetziges Reich der Wirkung zerstört wird, so kann es ihr in einer Schöpfung, in welcher keine Lücke, kein Sprung, keine Insel stattfindet, an einem neuen Organ nie fehlen. Neue dienende Kräfte werden ihr beistehn und in ihrem neuen Zusammenhange mit einer Welt, in welcher Alles zusammenhangt, ihren Wirkungskreis bilden.

Theophron. Um so mehr, Philolaus, ist's unsre Pflicht, zu schaffen, daß sie in ihrem Innern, im System ihrer Kräfte selbst wohlgeordnet von dannen gehe; denn nur, wie sie ist, kann sie

---

[1]) Früher blos „idealische Verbindung solcher Substanzen". — D.

wirken; nur nach der Gestalt ihrer innern Kräfte kann ihre äußere Gestalt erscheinen. Unser Körper ist nicht etwa nur ein Werkzeug, er ist ein Spiegel der Seele, jede Organisation ein äußerer Abdruck inniger Bestrebungen, die ihrer Erscheinung Bestand geben.

Philolaus. Ich erinnere mich hiebei mancher schönen Bemerkungen des Spinoza, die er über die Verbindung des Leibes und der Seele gemacht hat. Denn ob er beide gleich, dem Cartesischen System zufolge, unabhängig von einander, wie den Gedanken und die Ausdehnung betrachten mußte, so konnte es doch nicht fehlen, daß ein scharfsinniger Geist wie er über das Cartesische System auch hier hinausdachte. Indem er[1]) den Begriff vom Leibe zur wesentlichen Form der menschlichen Seele macht, schließt er daraus auf die Beschaffenheit, auf die Veränderungen, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit dieses Begriffs vortrefflich. Es ließe sich aus seinen Grundsätzen eine Physiognomik entwerfen, die das gewöhnliche Chaos unsrer physiognomischen Träume sehr ordnete und auf eine bestimmte Wahrheit zurückführte. Insonderheit war es mir angenehm, daß er auf die Lebensweise, d. i. auf die Veränderungen in der Beschaffenheit des Körpers so viel hält und die Gedankenweise, d. i. die Form des Begriffs der Seele mit ihr ganz homogen betrachtet.[2]) Aus dem Umriß eines Beins oder Knochens leitet er nicht die wandelbarsten, feinsten Triebfedern der Seele, ihrer Fähigkeiten und ihres Charakters her, ob es wol Niemand leugnen wird, daß auch jeder kleine Umriß des Körpers zur Analogie des Ganzen gehöre. — Sie schweigen, Theano?

Theano. Ihr Gespräch ist mir sehr lieb, meine Freunde; weil Sie mich doch aber einmal dazu bestellt haben, Sie, wenn Sie Sich verirren, wieder an den Weg zu erinnern, so wollte ich, Sie ließen die Physiognomik[3]) und kehrten zu Ihrer allgemeinen Betrachtung zurück. Mir, die ich immer nur mit dem Wenigsten zufrieden bin, ist's gnug, daß jede Organisation die Erscheinung eines Systems innerer, lebendiger Kräfte sei, die nach Gesetzen der Weisheit und Güte eine Art kleiner Welt, ein Ganzes bilden. Ich wünschte, daß ich den Geist der Rose zu meiner Arbeit zaubern könnte, daß er mir sagte, wie er ihre schöne Gestalt gebildet habe, oder da auch sie nur eine Tochter des Rosenbusches ist, daß mir die Dryade desselben es erklärte, wie sie von der Wurzel aus bis

[1]) Die erste Ausgabe hatte: „über die Harmonie beider seine Betrachtungen anstellte. Er macht", u. Z. 12 f. „Seele und schließt daraus". — D.

[2]) Früher: „hält und ihr die Gedankenweise, d. i. die Form des Begriffs der Seele gegenüber stellet". — D.

[3]) Die erste Ausgabe hat: „ließen diese unendliche Materie der Physiognomik". — D.

zum kleinsten Zweige ihr Bäumchen belebe. Als Kind schon bin ich oft vor einem Baum, einer Blume stille gestanden und habe die sonderbare Harmonie angestaunt, die sich in jedem lebendigen Geschöpf von unten zu bis oben aus zeigt; ich verglich mehrere derselben und habe mit Vergleichung und[1]) Musterung der Blätter, der Zweige, der Blüthen, der Stämme, des ganzen Wuchses der Bäume und Pflanzen manche müssige Stunde verträumt. Die Begierde, solche eigenthümliche schöne Gestalten lebendig nachzuzeichnen, schärfte meine Aufmerksamkeit, und oft kam ich in ein so vertrauliches Gespräch mit der Blume, dem Baum, der Pflanze, daß ich glaubte, ihr ergriffenes Wesen müßte in meine kleine Schöpfung wandern. Aber vergebens; diese blieb ein todtes Nachbild, und jenes schöne vergängliche Geschöpf stand da mit aller Fülle stiller Selbstgnügsamkeit und eines gleichsam in und für sich selbst vollendeten Daseins. Ueber diese Materie reden Sie mehr und helfen meiner stammelnden Natursprache!

Theophron. Liebe Theano, die wird nun wol immer eine Stammlerin bleiben. Ins innere Wesen der Dinge hineinzuschauen, haben wir keine Sinne; wir stehen von außen und bemerken. Mit je scharfsinnigerm, stillerem Blick wir dies thun, desto mehr offenbart sich uns die lebendige Harmonie der Natur, in der jede Organisation das vollkommenste Eins und doch Jedes mit Jedem in ihr so vielfach und mannichfaltig verwebt ist. Die Kunst schleicht dieser Beobachtung der Natur nach; die neuere aufmerksamere Naturlehre ist ihre Schwester. Sie beobachtet in jedem Dinge, was es sei, wie es sich gestalte, wie es leide und wirke, und hat über Pflanzen, Bäume, Mineralien, Thiere u. s. w., über ihre Entstehung, ihr Wachsthum, ihre Verwandlung,[2]) über Krankheiten, Tod und Leben derselben Schätze von Erfahrungen gesammelt, die uns bei jedem einzelnen Gegenstande eine Welt von selbstbestehender Harmonie, Güte und Weisheit zeigen. Hievon ist aber jetzt nicht zu reden; man wird dies Alles in schönen Frühlings- und Sommermorgen lieber sehen wollen, als jetzt im dunkeln Abendgespräch davon hören. Worauf ich Sie aufmerksam machen möchte, sind die einfachen Gesetze, nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen bewirken; denn Alles, was die höchste Weisheit thut, muß höchst einfach sein. Die Gesetze nämlich scheinen mir in drei Worten zu liegen, die im Grunde alle wieder nur ein lebendiger Begriff sind.

---

[1]) „Vergleichung und“ fehlte. — D.

[2]) Statt „Verwandlung“ stand „Blüthe und Abblüthe“. — D.

1. Beharrung, d. i. innerer Bestand jeglichen Wesens.

2. Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung.

3. Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem andern.

Wollen Sie mich darüber (damit ich Ihren Ausdruck brauche, Theano) auch stammeln hören, so steht Ihnen meine Rede zu Dienst. Wir wenigstens, Philolaus, setzen unsern Gesprächen über Spinoza damit den Kranz auf; denn Sie wissen, daß er selbst, obwol in seiner eigenthümlichen Sprache, die Moral auf ähnliche Begriffe baut.[1])

Zuerst also. Jedes Wesen ist, was es ist, und hat vom Nichts weder einen Begriff noch zu ihm Sehnsucht. Alle Vollkommenheit eines Dinges ist seine Wirklichkeit; das Gefühl dieser Wirklichkeit ist der einwohnende Lohn seines Daseins, seine innige Freude. In der sogenannten moralischen Welt, die auch eine Naturwelt ist, hat Spinoza alle Leidenschaften und Bestrebungen der Menschen auf diese innere Liebe zum Dasein und zur Beharrung in demselben zurückzuführen gesucht; in der physischen Welt hat man den Erscheinungen, die aus diesem Naturgesetz folgen, mancherlei zum Theil unwürdige Namen gegeben. Bald heißt es die Kraft der Trägheit, da jedes Ding bleibt, was es ist, und ohne Ursache sich nicht verändert; bald heißt es, wiewol in einem andern Betracht, die Kraft der Schwere, nach welchem jedes Ding seinen Schwerpunkt hat, worauf es ruht. Trägheit und Schwere sind ebensowol als ihre Gegnerin, die Bewegung, nur Erscheinungen, da Raum und Körper selbst nur Erscheinungen sind; das Wahre, Wesentliche in ihnen ist Beharrung, Fortsetzung seines Daseins, aus welchem es sich selbst nicht stören kann noch mag. Daß jedes Ding nun nach einem Zustande der Beharrung strebe, zeigt selbst seine Gestalt an, und Sie werden, liebe Theano, als eine Naturzeichnerin sich in der Form der Dinge Manches erklären können, wenn Sie darauf merken. Wir wollen das leichteste Beispiel aus dem System der Dinge nehmen, die mit der größten Gleichartigkeit die leichteste Beweglichkeit verknüpfen und sich also gleichsam eine Gestalt wählen können. Wir nennen dies flüssige Dinge. Wolan! alle flüssigen Dinge, deren Theile gleichartig zu einander ohne Hinderniß wirken, welche Gestalt nehmen sie an?

[1]) Früher: „er selbst seine Moral auf diese Begriffe bauet". — D.

Philolaus. Die Gestalt eines Tropfens.

Theophron. Warum eines Tropfens? Sollen wir etwa ein Tropfen bildendes Principium in der Natur annehmen, das diese Gestalt willkürlich liebe? und die Regel festsetzen: „Alles in der Natur ballt sich durch eine verborgne Qualität“?[1]

Philolaus. Mit nichten! Der Tropfe ist eine Kugel; in einer Kugel treten um einen Mittelpunkt alle Theile gleichartig in Harmonie und Ordnung. Die Kugel ruht auf sich selbst; ihr Schwerpunkt ist in der Mitte; ihre Gestalt ist also der einfachste[2] Beharrungszustand gleichartiger Wesen, die um diesen Mittelpunkt in Verbindung treten und mit gleichen Kräften einander das Gegengewicht leisten. Nach nothwendigen Gesetzen der Harmonie und Ordnung wird also eine Welt im Tropfen.

Theophron. Mithin, lieber Philolaus, haben Sie in dem Gesetz, darnach sich der Tropfe bildet, zugleich die Regel, nach welcher sich unsre Erde, die Sonne und alle Himmelssysteme bildeten. Denn auch unsre Erde ging einst als Tropfe hervor oder[3] sammelte sich zum Tropfen. So die Sonne und jenes ganze System, in dem sie mit anziehender Gewalt herrscht.[4] Alles senkt sich in Radien herab und wird nur durch andre Kräfte im Umlauf erhalten; so bilden sich Planeten und Planetenbahnen, Sonnen und Sonnenbahnen, Systeme von Sonnen, Milchstraßen, Nebelsterne.[5] Allesammt lichte Tropfen aus dem Meer der Kräfte,[6] die nach einwohnenden ewigen Gesetzen der Harmonie und Ordnung in ihrer Gestalt und in ihrem Lauf ihren Beharrungszustand suchten und fanden. Nicht anders als in ihrer Gestalt, in ihrer Bahn,[7] dem Product entgegenstrebender Kräfte (sei diese Kreis oder Ellipse, Parabel oder Epicykloide),[8] konnten sie ihn finden; nicht aus Willkür, sondern nach innern gleichartig wirkenden Gesetzen selbst, die sich in der Kugelgestalt wie in der Ellipse, in der Sphäroidenbewegung wie in der Parabel offenbaren. Die

---

1) „und die Regel ... Qualität“ ist späterer Zusatz. — D.

2) Früher „schönste“ statt „einfachste“. — D.

3) Die erste Ausgabe hatte: „einst aus dem flüssigen Zustande hervor und“. — D.

4) Früher: „herrschet, ist ein größerer Tropfe“. — D.

5) Statt „so bilden ... Nebelsterne“ hieß es früher: „der Umlauf aller Planeten muß sich also mehr oder minder dem Kreise nähern. Die Sonne in ihrem System bildet mit Millionen andrer Sonnen wiederum einen Kreis oder eine Ellipse, nachdem sie sich um einen gemeinschaftlichen Mittel- oder Brennpunkt bewegen, wie es die Milchstraße zeigt, wie es jene Systeme von Sonnen, die Nebelsterne, zeigen“. — D.

6) Früher „Meer der Gottheit“. — D.

7) Statt „in ihrer ... Bahn“ stand früher: „in der Gestalt der Kugel und im Kreislauf“. — D.

8) Die Parenthese „(sei ... Epicykloide)“ ist späterer Zusatz. — D.

kleine Thräne, Theano, die Sie des Morgens im Kelch einer Rose finden, zeigt Ihnen das Gesetz, nach welchem sich Erde, Sonnen und alle Sonnen, ja alle Weltsysteme bildeten und bestehend erhalten.[1]) Denn wenn wir unsrer Phantasie den ungeheuern Flug verstatten, sich das Weltall zu denken, so wird kein Riese daraus, der sich streckt und sträubt, sondern mit allen Epicykloiden aller Sonnensysteme[2]) eine Kugel, die auf sich selbst ruht.

Theano. Eine unermeßliche Aussicht! Kommen[3]) Sie zu unsrer Erde oder wenigstens zu unserm Sonnensystem zurück; ich ermatte im Fluge.[4]) Sie sprachen von einem zweiten Naturgesetz, daß sich alles Gleichartige vereine und das Entgegengesetzte scheide; wollen Sie nicht davon Beispiele geben?

Theophron. Ich dächte, wir blieben bei unserm flüssigen Tropfen. Sie kennen, Theano, den Stein des Hasses und der Liebe in der Naturwelt?

Theano. Den Magnet, meinen Sie.

Theophron. Ihn selbst, und seine[5]) zwei Pole und deren freundliche oder feindliche Wirkung.

Theano. Auch daß es einen Punkt der größten Liebe und einen Punkt der völligen Gleichgiltigkeit auf seiner Achse gebe, ist mir bekannt.

Theophron. Sehen Sie also diesen Stein als einen Tropfen[6]) an, in den sich die magnetische Kraft so gleichartig und regelmäßig vertheilt hat, daß ihre entgegenstehenden Enden den Nord- und Südpol machten. Einer kann ohne den andern nicht sein. —

Theano. Und wenn man sie verändert, verändert man beide.

Theophron. Sie haben also am Magnet ein Bild von dem, was Haß und Liebe in der Schöpfung sei; bei jedem System von Wirksamkeiten muß sich das Nämliche finden.[7])

---

[1]) Späterer Zusatz ist „und bestehend erhalten". — D.

[2]) Die erste Ausgabe hatte vor „Weltall": „ganze"; die Worte: „der sich streckt und sträubt" und: „mit allen Epicykloiden aller Sonnensysteme" fehlten. — D.

[3]) Statt „Eine unermeßliche Aussicht! Kommen" stand: „Ich danke Ihnen, Theophron, für die unermeßliche Aussicht nach einem so einfachen, in sich selbst bestehenden Naturgesetz; aber kommen". — D.

[4]) Die erste Ausgabe hatte: „zurück; denn ich mag so hoch nicht fliegen". — D.

[5]) Statt „und seine" stand: „und obwol seine Theorie noch sehr im Dunkel liegt, so sind doch die Erfahrungen mit ihm desto offenbarer. Sie kennen also seine". — D.

[6]) Für „Sehen Sie also diesen Stein als einen Tropfen" stand: „So wissen Sie Alles, was ich zu meinem Beispiel brauche. Sehen Sie den Magnet als einen runden Tropfen". — D.

[7]) Statt „bei jedem ... finden" stand: „und ich bin gewiß, daß man bei mehreren und vielleicht bei allen Flüssigkeiten das Nämliche entdecken werde". — D.

Philolaus. Und dies Nämliche ist —?

Theophron. Daß, wo ein System von vielartigen Kräften eine Achse gewinnt, sie sich um dieselbe und um ihren Mittelpunkt so lagern, daß jedes Gleichartige zum gleichartigen Pol fließt und sich von demselben durch alle Grade der Zunahme bis zur Culmination, sodann durch den Punkt der Gleichgiltigkeit bis zum entgegengesetzten Pol nach festen[1]) Gesetzen ordne. Jede Kugel würde auf diese Weise eine Zusammensetzung zweier Hälften mit entgegengesetzten Polen; so jede Ellipse mit ihren Brennpunkten u. s. w.: die Gesetze dieser Construction lägen nach festen Regeln in den Wirkungskräften des Systems selbst, das sich also bildete. So wenig es bei einer Kugel einen Nordpol ohne einen Südpol geben kann, so wenig kann es bei jedem System von Kräften, das sich regelmäßig bildet, eine Gestalt geben, in der sich nicht ebensowol das Freundschaftliche und Feindschaftliche trennt, mithin eben durch das Gegengewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zusammenhanges leisten, ein Ganzes bildet. Wahrscheinlich gäbe es kein System elektrischer Kräfte, wenn es nicht zwei einander entgegengesetzte Elektricitäten gäbe;[2]) ein Gleiches ist's mit der Wärme und Kälte, ein Gleiches mit dem Cyklus der Farben und jedem System von Erscheinungen,[3]) die nur durch das Mannichfaltige Einheit und durch das Entgegengesetzte Zusammenhang erhalten können. Die bemerkende Naturlehre, die nicht eben alt ist,[4]) wird in diesem Allen gewiß einmal so weit reichen, daß durch eine Reihe von Analogien jede blinde Willkür aus der physischen Welt verbannt sein wird,[5]) bei welcher Willkür Alles auseinanderfiele und im Grunde alle Gesetze der Natur aufhörten. Denn, meine Freunde,[6]) wirkt der Magnet, die elektrische Kraft, das Licht, die Wärme und Kälte, die Anziehung, die Schwere u. s. w. willkürlich; ist das Dreieck willkürlich ein[7]) Dreieck, der Zirkel willkürlich ein[7]) Zirkel: so mögen wir nur alle Bemerkungen der Physik und Mathematik für Unsinn erklären und auf Offenbarungen dieser getroffenen Willkür warten.

---

[1]) Früher „geometrischen" statt „festen". — D.

[2]) Nach „gäbe" stand früher noch: „die man durch die Erfahrung auch wirklich gefunden hat". — D.

[3]) Statt „mit dem Cyklus ... Erscheinungen" stand: „wahrscheinlich mit jedem System von Kräften". — D.

[4]) Früher: „die noch so jung ist". — D.

[5]) Die erste Ausgabe: „daß sie zuletzt jede blinde Willkür aus der Welt verbannen wird". — D.

[6]) Früher stand noch: „Sie müssen mir's zugestehen" vor „meine Freunde". — D.

[7]) Hier stand „kein" für „willkürlich ein". — D.

Ist's aber gewiß, daß wir schon bei so vielen Kräften mathematisch genaue Naturgesetze gefunden haben, wer wollte die Grenze setzen, wo sie nicht mehr zu finden seien, wo ein blinder Wille anhübe? In der Schöpfung ist Alles Zusammenhang, Alles Ordnung; findet also irgendwo nur ein Naturgesetz in ihr statt, so müssen allenthalben Naturgesetze walten, oder die Schöpfung wird ein Chaos und stäubt aus einander.[1])

Theano. Sie entfernen Sich vom Gesetz des Hasses und der Liebe, Theophron, wo nach Ihrem System Eins ohne das Andre nicht sein kann.

Theophron. Weil Alles in der Welt da ist, was da sein muß, d. i. was zu ihrem System gehört,[2]) so muß auch das Entgegengesetzte da sein, und ein Gesetz der höchsten Weisheit muß eben aus diesem Entgegengesetzten, aus dem Nord- und Südpol allenthalben das System bilden. In jedem Kreise der Natur ist die Tafel der zweiunddreißig Winde, in jedem Sonnenstrahl der ganze Farbenumkreis; es kommt nur darauf an, welcher Wind jetzt und dann wehe, welche Farbe hie oder da erscheine. Sobald aus dem Flüssigen das Feste hervortritt, krystallisirt und bildet es sich nach den innern Gesetzen, die in diesem System organisirender Kräfte lagen. Alles zieht an oder stößt zurück oder bleibt gleichgiltig gegen einander; die Achse dieser wirkenden Thätigkeiten geht zusammenhangend durch alle Grade. Der Chemiker veranstaltet nichts als Verbindungen[3]) und Trennungen; die Natur zeigt allenthalben Verwandtschaften, Freundschaften, Feindschaften auf die reichste, innigste Weise. In ihr sucht[4]) und findet sich, was sich einander liebt; daher die Naturlehre selbst nicht umhin gekonnt hat, eine Wahlanziehung bei den Verbindungen der Körper anzunehmen; was einander entgegengesetzt ist, entfernt sich von einander und kommt nur durch den Punkt der Gleichgiltigkeit zusammen. Oft wechseln die Kräfte rasch, ganze Systeme verhalten sich wie die einzelnen[5]) Kräfte des Systems zu einander: Haß kann Liebe, Liebe kann Haß werden; Alles aus einem und demselben Grunde, da jedes System nämlich in sich selbst Beharrung sucht und darnach seine Kräfte ordnet. Die Kräfte dieser Systeme können[6]) sehr ver-

[1]) Früher „die Schöpfung fällt wie ein Chaos aus einander". — D.

[2]) Statt „was da sein muß . . . gehört" stand früher nur „was sein kann". — D.

[3]) Früher „Hochzeiten" statt „Verbindungen". — D.

[4]) Die erste Ausgabe hat: „die Natur auf eine viel reichere, innigere Weise. Alles sucht". — D.

[5]) Früher: „verhalten sich anders als einzelne". — D.

[6]) Hier stand: „ordnet". „Sie sehen, wie behutsam man also bei jenen Analo-

schieden von einander sein und doch nach einerlei Gesetzen wirken, weil in der Natur zuletzt Alles zusammenhangt und nur **ein** Hauptgesetz sein kann, nach welchem sich auch das Verschiedenste ordnet.

Theano. Nach unsrer Vorstellungsart kommt, dünkt mich, das **Gesetz der Beharrung, des Hasses und der Liebe** diesem Hauptgesetz nah; denn ohngeachtet aller zahllosen Verschiedenheiten und entgegengesetzten Erscheinungen in der Natur erscheint es allenthalben. Ich möchte einige Augenblicke ein höherer Geist sein, um diese große Werkstätte in ihrem Innern zu betrachten.

Theophron. Warum ein höherer Geist, Theano? Hat es der Zuschauer von außen nicht angenehmer[1]) als ein Zuschauer von innen, der doch auch nie das Ganze übersehen konnte? Steht der Zuschauer vor dem Schauplatz nicht bequemer, als der in der Coulisse lauscht? Nach Wahrheit forschen, reizt; Wahrheit haben,[2]) macht vielleicht satt und träge. Der Natur nachzugehen, ihre hohen Gesetze zu ahnen, zu bemerken, zu prüfen, sich darüber zu vergewissern, jetzt sie tausendfach bestätigt zu finden und neu anzuwenden, allenthalben endlich **dieselbe** weise Regel, **dieselbe heilige Nothwendigkeit** wahrzunehmen, lieb zu gewinnen, sich selbst **anzubilden**: das macht den Werth eines Menschenlebens. Denn, Theano, sind wir blos Zuschauer? sind wir nicht selbst Schauspieler, Mitwirker der Natur und ihre Nachahmer? Herrschen im Reich der Menschen nicht auch Haß und Liebe? und sind beide zu Bildung des Ganzen nicht gleich nothwendig? Wer nicht hassen kann, kann auch nicht lieben; nur er muß recht hassen und recht lieben lernen. Es giebt auch einen Punkt der Gleichgiltigkeit unter den Menschen; dies ist gottlob aber in der ganzen magnetischen Achse nur **ein** Punkt.

Philolaus. Jetzt muß ich Sie erinnern, Theophron, daß Sie uns noch Ihr drittes Stück des großen Naturgesetzes schuldig sind, nämlich, „**wie sich die Wesen einander verähnlichen und in Abdrücken ihrer Art eine fortwährende Reihe bilden**“.

---

gien äußerer Erscheinungen sein muß, indem man nicht sogleich berechtigt ist, den Magnetismus z. B. und die Elektricität für eins zu halten, weil man bei ihnen einige ähnliche Gesetze findet“. „Die Systeme von Kräften können“. — D.

[1]) Früher stand: „Wünschen Sie das nicht, Theano. Der Zuschauer von außen hat es vielleicht besser, wenigstens angenehmer“. — D.

[2]) Die erste Ausgabe hat: „lauschet. Die Erforschung der Wahrheit hat den größeren Reiz; das Haben derselben“. — D.

Theophron. Das heiligste und gewiß göttliche Gesetz.[1] Alles, was sich liebt, verähnlicht sich einander; wie zwei Farben zusammenstrahlen, daß eine mittlere dritte werde, so werden auf eine wunderbare Weise schon durch das theilnehmende Beisammensein menschliche Gemüther, ja sogar Geberden und Gesichtszüge, die feinsten Uebergänge der Denkart und Handlungsweise einander ähnlich. Schwärmerei, Wahnsinn, Furcht, alle[2] Affecten sind ansteckende Uebel; nicht durch das, was in ihnen Uebel oder ein Nichts ist, sind sie so mächtig,[3] sondern durch die Stärke ihrer wirkenden Kräfte; wie dann sollte sich nicht die Wirkung regelmäßiger Kräfte, d. i. Ordnung, Harmonie, Schönheit mit viel wesentlicherer Macht auf Andere erstrecken und sich ihnen mittheilen? Nur dadurch sahen wir Organisationen werden, daß stärkere Kräfte die schwächern in ihr Reich ziehen und nach eingepflanzten Regeln einer in sich[4] nothwendigen Güte und Wahrheit sie zu einer Gestalt bilden. Alles Gute theilt sich mit; es hat die Natur Gottes, der sich nicht anders als mittheilen konnte; es hat auch seine unfehlbare Wirkung. Die Regeln der Schönheit z. B. drängen sich uns auf, sie strahlen uns an; unvermerkt gehen sie in uns über; eben dies ist das Geheimniß der überall zusammenhangend wirkenden, in sich selbst bestehenden Schöpfung. Das freundschaftliche Beisammensein menschlicher Gemüther verähnlicht sie einander ohne Gewalt, ohne Worte. Jener idealische Einfluß, den Leibniz bei seinen Monaden annahm, ist das ebenso mächtige als geheime Band der Schöpfung, das wir bei allen empfindenden, denkenden, handelnden[5] Wesen unwidertreiblich und unzerstörbar bemerken. Verzweifle Niemand an der Wirkung seines Daseins; je mehr Ordnung in demselben ist, je gleichförmiger den Gesetzen der Natur er[6] handelt, desto unfehlbarer ist seine Wirkung. Er wirkt wie Gott, in Gott; er kann[7] nicht anders als ein Chaos

---

[1] Früher folgte hier zunächst die Frage Theano's: „Hier darf ich mich doch nicht entfernen, Theophron?“ Dessen Erwiderung begann: „Um aller Grazien willen nicht, Theano, da wir von dem heiligsten und gewiß einem göttlichen Gesetz reden“. — D.

[2] Hier stand: „ähnlich. Der Wahnsinn, Krankheiten, die Schwärmerei, die Furcht und alle“ — D.

[3] Die Worte „sind sie so mächtig“ fehlten. — D.

[4] Späterer Zusatz ist „in sich“. — D.

[5] Statt „Jener idealische … handelnden“ stand: „Wie Leibniz einen idealischen Einfluß der Monaden auf einander annahm, so möchte ich diesen idealischen Einfluß zum geheimen Bande der Schöpfung machen, das wir bei denkenden, bei handelnden“. — D.

[6] Statt „er“ stand hier und im Folgenden immer „es“. — D.

[7] Früher: „wirkt wie Gott allmächtig und kann“. — D.

um sich her ordnen, Finsterniß vertreiben, damit Licht werde; seiner schönen Gestalt verähnlicht er Alles, was mit ihm ist, selbst mehr oder minder was streitend ihm entgegenfährt, sobald er durch Güte und Wahrheit überwindet.*) [1]

Theano. Erquickende Wahrheit, [2] Theophron! Schon dadurch zeigt sie ihr himmliches Siegel, [3] daß sie unserm Herzen zuspricht und tausend Erfahrungen meines Lebens in mir aufruft. Es liegt eine unnennbare Kraft im Dasein eines Menschen, ich meine, wie sein handelndes Beispiel wirkt. Das innigste, stillste Gute in mir ist auf diese Weise mein worden; ohne Geräusch der Worte ging es in mich über. Auch deswegen ist mir Ihre Gedankenweise lieb, [4] Theophron, da sie mir allenthalben dies Dasein, diese Wirklichkeit und in ihr [5] den Allwirksamen gegenwärtig macht, der durch das Dasein seiner Geschöpfe selbst in wesentlichen Regeln der Harmonie und Schönheit fortgehend, still und tief auf uns wirkt. Jetzt sehe ich's, wie Alles Gott ähnlich werden soll, ja, wenn ich so sagen darf, ihm ähnlich werden muß, was in seinem Reich lebt. Seine Gesetze, seine Gedanken und Wirkungen drängen sich uns auch wider unsern Willen in tausend und abermal tausend Erweisen seiner Ordnung, Güte und Schönheit als unwandelbare Regeln auf; wer nicht folgen will, muß folgen; denn Alles zieht ihn, er kann der allgewaltigen Kette nicht entweichen. Wohl Dem, der willig folgt: er hat den süßen täuschenden Lohn in sich, daß er sich selbst bildete, obwol ihn Gott unablässig bildet. Indem er mit Vernunft gehorcht und mit Liebe dient, so prägt sich ihm aus allen Geschöpfen und Begebenheiten das Gepräge der Gottheit auf: er wird vernünftig, gütig, geordnet, [6] glücklich; er wird Gott ähnlich. — Aber lassen Sie uns zur Haushaltung der Natur zurückkehren! Ist nicht ein Zwang

*) S. über diese allgemeinen Naturgesetze, insonderheit über die Affinität und Verähnlichung der Wesen vortreffliche Anmerkungen in den Betrachtungen über das Universum, Erfurt 1777. — H. [Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 457. — D.]

---

1) Statt „streitend ... überwindet" blos „ihm im Streit begegnet". Vorher stand noch „ja" vor „selbst". — D.

2) Früher „Erquickende, schöne Wahrheit". — D.

3) Die erste Ausgabe hat: „Theophron! Sie führet schon dadurch das Siegel der Wahrheit mit sich". — D.

4) Früher (Z. 8): „Kraft in dem, was Dasein eines Menschen ist, wie sein handelndes stilles Beispiel wirket. Alles Gute in mir ist auf diese Weise mein worden, und Ihre Gedankenweise ist mir eben deswegen lieb". — D.

5) Die Worte „dies Dasein ... in ihr" sind späterer Zusatz. — D.

6) Früher „ordentlich" statt „geordnet". — D.

darin, daß eine Kraft die andre überwältigt, sie an sich zieht, zu sich zwingt und mit sich einigt?[1] Wenn ich bemerke, daß alles Leben der Geschöpfe auf der Zerstörung andrer Gattungen ruht, daß der Mensch von Thieren, Thiere von einander oder auch nur von Pflanzen und Früchten leben, so sehe ich freilich Organisationen, die sich bilden, aber die zugleich andre zerstören, d. i. Mord und Tod in der Schöpfung. Ist nicht ein Gräschen, eine Blume, eine Frucht des Baums, endlich ein Thier, das dem andern zur Speise wird, eine so schöne Organisation, als die Organisation Dessen ist, der es zerstörend in sich verwandelt? Verjagen Sie diese Wolke, Theophron; sie zieht sich mir wie ein Schleier vors Angesicht der Sonne, die mir aus jedem Geschöpf strahlte.

Theophron. Sie wird fliehen, Theano, wenn Sie bemerken, daß ohne diesen scheinbaren Tod in der Schöpfung Alles wahrer Tod, d. i. eine träge Ruhe, ein ödes Schattenreich wäre, in welchem alles wirksame[2] Dasein erstürbe. Eben jetzt sprachen Sie wie eine Schülerin des Plato; haben Sie in Ihrem Lehrer nicht gefunden, daß in dem Veränderlichen Alles Veränderung, daß auf dem Flügel der Zeit Alles Fortgang, Eile, Wanderung sei? Hemmen Sie ein Rad in der Schöpfung, und alle Räder stehen stille; lassen Sie einen Punkt dessen, was wir Materie nennen, träge und todt sein, so ist Tod allenthalben.[3]

Philolaus. Ich erinnere mich hiebei so manches unphilosophischen Wahnes, daß es z. B. Atomen, absolut harte Körper und dergleichen in der Natur gebe. Giebt es solche, so wird an ihnen alle Bewegung zu Schanden; ein unendlich kleiner Atom hemmte die Räder der ganzen Schöpfung.

Theophron. Wolan also, wenn es keine absolute Ruhe, keine völlige Undurchdringlichkeit, Härte, Träge geben kann, die ein Alles entkräftendes Nichts, mithin ein Widerspruch wäre, so müssen wir uns schon, meine Freunde, mit unsern Gedanken auf den Strom des Plato wagen, wo alles Veränderliche eine Welle, wo alles Zeitliche ein Traum ist. Erschrecken Sie nicht, Theano; fürchten Sie nicht: es ist die Welle eines Stroms, der selbst ganz

---

1) Die erste Ausgabe hat „zieht und mit ihrer Natur vereinigt". — D.

2) Früher „alles wahre, wirksame". — D.

3) Am Schlusse der Rede Theophron's stand noch: „Sie sind, Philolaus, doch nicht des unphilosophischen Wahns, daß es z. B. einen absolut-harten Körper in der Natur gebe?" worauf Dieser erwiderte statt: „Ich erinnere ... hemmte": „Wie könnte ich's sein? An ihm würde alle Bewegung zu Schanden, und so unendlich klein er wäre, hemmte er" (3. 27). — D.

Dasein ist, der Traum einer selbstständigen, wesentlichen Wahrheit. Der Ewige, der in Erscheinungen der Zeit, der Untheilbare, der in Gestalten des Raums sichtbar werden wollte, konnte nicht anders, als jeder Gestalt das kürzeste und zugleich das längste Dasein geben, das nach dem Bilde des Raums und der Zeit ihre Erscheinung fordert. Alles, was erscheint, muß verschwinden; es verschwindet, sobald es kann, es bleibt aber auch, so lange es kann; hier wie allenthalben fallen die beiden Extreme zusammen und sind eigentlich eins und dasselbe. Jedes beschränkte Wesen bringt als Erscheinung den Keim der Zerstörung schon mit sich: mit unaufhaltbarem Schritt eilt es zur größten Höhe hinauf, damit es hinuntereile und unsern Sinnen verschwinde. Bemerken Sie die Linie,[1] die ich hier zeichne!

Theano. Traurige Bemerkung!

Theophron. Sehen Sie die Blume an, wie sie zu ihrer Blüthe eilt! Sie zieht den Saft, die Luft, das Licht, alle Elemente an sich und arbeitet sie aus, damit sie wachse, Lebenssaft bereite und eine Blüthe zeige; die Blüthe ist da, und sie verschwindet. Sie hat alle ihre Kraft, ihre Liebe und ihr Leben daran gewandt, damit sie Mutter werde, damit sie Bilder ihrer selbst zurücklasse und ihr kräftiges Dasein vermehrend fortpflanze. Nun ist auch ihre Erscheinung hin: sie hat solche im rastlosen Dienst der Natur verzehrt, und man kann sagen, daß sie vom Anfange ihres Lebens an auf ihre Zerstörung gearbeitet habe. Was aber ist in ihr zerstört als eine Erscheinung, die sich nicht länger halten konnte? die, da sie den höchsten Punkt unsrer Linie erreicht hatte, in welchem das Maximum ihrer Bestimmung,[2] die Gestalt und das Maß ihrer Schönheit lag, wieder hinabwärts eilte? Dies that sie nicht etwa (welches ein trauriges Bild wäre), jüngern lebendigen Erscheinungen als eine jetzt todte Platz zu machen; als eine lebendige vielmehr brachte sie mit aller Freude des Daseins das Dasein derselben hervor und überließ es in dauernden Keimen dem fortblühenden[3] Garten der Zeit, in welchem auch sie blühte. Denn sie selbst ist mit dieser Erscheinung nicht gestorben, so lange die Kraft ihrer Wurzel fortdauert; aus ihrem Winterschlaf wird sie wieder erwachen und aufstehn in neuer Frühlings- und Jugendschöne, die Töchter ihres Daseins, jetzt ihre Freundinnen und

[1]) Früher: „unsern Sinnen das Kleinste werde. Sie bemerken, daß dieses schon in der Gestalt der Linie liegt". — D.

[2]) Späterer Zusatz ist „das Maximum ihrer Bestimmung". — D.

[3]) Früher: „überließ es in einem Keim der weisesten, schönsten Gestalt dem ewigblühenden". — D.

Schwestern, an ihrer jungfräulichen[1]) Seite. Es ist also kein Tod in der Schöpfung; er ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, die[2]) Wirkung einer ewig jungen, rastlosen, dauernden Kraft, die ihrer Natur nach keinen Augenblick müssig sein, stille stehn, unthätig bleiben konnte. Immer und immer arbeitet sie auf die reichste, schönste Weise zu ihrem und zu so viel Andrer Dasein, als sie Dasein hervorzubringen, mitzutheilen vermochte. In einer Welt, wo sich Alles verwandelt, ist jede Kraft in ewiger Wirkung, mithin in fortgesetzter[3]) Verwandlung ihrer Organe; diese Verwandlung selbst ist eben der Ausdruck ihrer unzerstörbaren Wirksamkeit voll Weisheit, Güte und Schönheit. So lange die Blume lebte, arbeitete sie zu ihrem eigenen Flor wie zur Vervielfältigung ihres Daseins; sie ward (das Höchste, was ein Geschöpf werden kann)[4]) eine Schöpferin durch eigne organische Kräfte. Als sie starb, entzog sich der Welt eine verlebte Erscheinung; die innere lebendige Kraft, die sie hervorbrachte, zieht[5]) sich in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Können Sie Sich ein schöneres Gesetz wesentlicher Weisheit und Güte in dem, was Veränderung heißt, gedenken, Theano, als daß sich Alles zum neuen Leben, zu neuer Jugendkraft und Schönheit im raschesten Lauf drängt und daher jeden Augenblick verwandelt?

Theano. Ich sehe einen schönen Schimmer, Theophron; aber die Morgenröthe sehe ich noch nicht.

Theophron. Gedenken Sie Sich nun alle Naturkräfte in dieser rastlosen Arbeit, in Eile zur Verwandlung auf dem Flügel der Zeit. Was scheint uns geringer als ein Blatt? Und[6]) kein Theilchen eines Blattes darf einen Augenblick müssig sein: es zieht an, es stößt hinweg (dazu hat es seine zwei so verschieden gebildeten Seiten);[7]) immer und immer wechseln die Theile seines organischen Kleides, bis es fällt und sich auflöst.[8]) Leben ist also Be-

---

[1]) Nach „jungfräulichen" stand noch „holden". — D.

[2]) Statt „die" früher „d. i." — D.

[3]) Früher „ewiger" statt „fortgesetzter". — D.

[4]) Die Worte „das Höchste ... werden kann" standen früher ohne Parenthese am Ende des Satzes nach „Kräfte". — D.

[5]) Früher: „sie trug und hervorbrachte, zog". — D.

[6]) „Was ... Und" ist späterer Zusatz. Gleich darauf stand „kann" statt „darf". — D.

[7]) Statt „(dazu ... Seiten)" stand: „und dunstet aus; darum, Theano, ist das Blatt mit seinen beiden Seiten so verschieden gebildet". — D.

[8]) Die erste Ausgabe hat statt „die Theile ... auflöst": „die ihm einwohnenden Kräfte ihre organischen Kleider". — D.

wegung, Wirkung, Wirkung einer innigen Kraft mit dem Genuß[1]) und Bestreben einer Beharrung verbunden. Und da im Reich der Veränderung nichts unverändert bleiben kann, und doch Alles sein Dasein erhalten will und muß, so ist Alles in einer ewigen[2]) Palingenesie, damit es immer daure und immer[3]) jung erscheine.

Theano. Ob diese Verwandlung aber auch Fortrückung wäre?

Theophron. Gesetzt, sie wäre dies nicht, sie wäre aber das einzige Mittel, dem Tode und einem ewigen Tode zu entgehen, d. i. sie erhielte unsre lebendige Kraft im fortdauernden Wirken,[4]) in innig gefühltem Dasein, so wäre sie schon eine so wünschenswerthe Wohlthat, als ein ewiges Leben vor einem ewigen Tode wünschenswerth ist. Nun aber, Theano, können Sie Sich wol ein fortgesetztes Leben, eine immerhin fortwirkende Kraft ohne Fortwirkung, d. i. einen Fortgang ohne Fortgang denken?

Theano. Es scheint ein Widerspruch.

Theophron. Und ist einer. Zwar muß jede Kraft, die im Raum und in der Zeit Erscheinungen annimmt, die Schranken behalten, die ihr Raum und Zeit geben; mit jedem Wirken[5]) aber macht sie ihr folgendes Wirken[5]) leichter, und da sie dies nicht anders als nach eingepflanzten innern Regeln der Harmonie, Weisheit und Güte thun kann, die sich[6]) jedem Geschöpf liebreich aufdringt, einprägt und ihm bei jeder seiner Wirkungen beisteht, so sehen Sie allenthalben ein Fortrücken aus dem Chaos zur Ordnung, d. i. eine innige Vermehrung und Verschönerung der Kräfte in neu erweiterten Schranken nach immer mehr beobachteten Regeln der Harmonie und Ordnung. Jeder blinden Kraft dringt sich Licht, jeder regellosen Macht Vernunft und Güte auf; keine ihrer Uebungen, keine Wirkung in der Schöpfung war vergebens. Es muß also Fortgang sein im Reiche Gottes, da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang sein kann.[7])

---

[1]) Früher „dem tiefsten Genuß". — D.

[2]) Die erste Ausgabe hatte: „Alles in dieser rastlosen Bewegung, in dieser ewigen". — D.

[3]) Statt des zweiten „immer" stand „ewig". — D.

[4]) Früher: „in fortdauernder Wirkung". — D.

[5]) Auch hier stand „Wirkung" statt „Wirken". — D.

[6]) Nach „sich" stand noch: „wie Sie eben selbst behauptet haben". — D.

[7]) Theophron fuhr früher fort: „Uebrigens darf unser Auge sich an den Gestalten des Todes nicht stoßen; denn ist kein Tod in der Schöpfung, so giebt es auch keine Gestalt des Todes. Heiße diese Verwesung, Nahrung, Zermalmung; sie ist Uebergang zur neuen jungen Organisation, das Einspinnen der alten abgelebten Raupe" (S. 129, Z. 4). — D.

Theano. Aber die Gestalt des Todes!

Theophron. Ist kein Tod in der Schöpfung, so giebt es auch keine Todesgestalt. Heiße diese, wie sie wolle, sie ist Uebergang zur neuen Organisation, das Einspinnen der abgelebten Raupe, damit sie als ein neues Geschöpf erscheine. Sind Sie befriedigt, Theano?

Theano. Ich bin's und verlasse mich auf die weise Güte,[1] die mich hieher brachte, mir ohne mein Verdienst so viele Kräfte, gewiß nicht umsonst, gab und mich mit tausend Kräften voll Liebe und Güte umringt, meinen Verstand, mein Herz, meine Handlungen nach einer ewigen Regel nothwendiger, in sich selbst gegründeter Weisheit und Güte zu ordnen. Sie schweigen, Philolaus?[2]

Philolaus. Ich will nachholen und sogleich eine Reihe Folgen hinzusetzen, die aus Theophron's System einer in sich selbst nothwendigen Wahrheit und Güte zu folgen scheinen. Beim zweiten Satz blieben wir;[3] also:

III. Alle Kräfte der Natur wirken organisch. Jede Organisation ist[4] ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen.

IV. Die Gesetze, nach denen diese herrscht, jene dienen, sind: innerer Bestand eines jeglichen Wesens, Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung, endlich Verähnlichung mit sich selbst und Abdruck seines Wesens in einem andern. Sie sind Wirkungen, dadurch sich die Gottheit selbst offenbart hat; und keine andern, keine höheren sind denkbar.

V. Kein Tod ist in der Schöpfung, sondern Verwandlung; Verwandlung nach dem Gesetz[5] der Nothwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reich der Veränderungen sich immer neu, immer wirkend erhalten will und also durch Anziehen und Abstoßen, durch Freundschaft und Feindschaft ihr organisches Gewand unaufhörlich ändert.

---

1) Früher: „die weiseste, höchste Güte". — D.

2) In der ersten Ausgabe schloß die Rede: „ordnen. Aber, Philolaus, Sie schweigen und lassen mich, die schweigen sollte und wollte, reden. Sie vergessen selbst Ihre Schreibtafel". — D.

3) Früher: „Satz bin ich stehen geblieben". — D.

4) Die zweite Ausgabe hat „nichts als" nach „ist" ausgelassen. — D.

5) Früher: „dem weisesten besten Gesetz". — D.

VI. Keine Ruhe ist in der Schöpfung; denn eine müssige Ruhe wäre Tod. Jede lebendige Kraft wirkt und wirkt fort; mit jeder Fortwirkung also schreitet sie weiter und arbeitet sich aus, nach innern ewigen Regeln der Weisheit und Güte, die auf sie dringen, die in ihr liegen.

VII. Je mehr sie sich ausarbeitet, desto mehr wirkt sie auch auf Andre; indem sie ihre eignen Schranken erweitert, organisirt sie und prägt auf Andre das Bild der Güte[1]) und Schönheit, das in ihr wohnt. In der ganzen Natur also herrscht ein nothwendiges Gesetz, daß aus dem Chaos Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten thätige Kräfte werden. Die Wirkung dieses Gesetzes ist unaufhaltbar.

VIII. Im Reich Gottes existirt also nichts Böses, das Wirklichkeit wäre. Alles Böse ist ein Nichts; wir nennen aber Uebel, was Schranke oder Gegensatz oder Uebergang ist, und keins von dreien verdient diesen Namen.[2])

IX. So wie aber Schranken zum Maß jeder Existenz im Raum und in der Zeit gehören und im Reich Gottes, wo Alles da ist, auch das Entgegengesetzte da sein muß, so gehört es mit zur höchsten Güte dieses Reichs, daß das Entgegengesetzte selbst sich einander helfe und fördre; denn nur durch die Vereinigung beider wird eine Welt in jeder Substanz, d. i. ein bestehendes Ganzes,[3]) vollständig an Güte sowie an Schönheit.

X. Auch die Fehler der Menschen sind einem verständigen Geist gut; denn sie müssen sich ihm, je verständiger er ist, desto eher[4]) als Fehler zeigen und helfen ihm also wie Contraste zu mehrerem Licht, zu reinerer Güte und Wahrheit. Und auch dies Alles nicht als Willkür, sondern nach[5]) Gesetzen der Vernunft, Ordnung und Güte.

Sind Sie mit meinen Folgerungen zufrieden, Theophron?

Theophron. Sehr.[6]) Ihr scharfsinniger Geist eilt[7]) voran, Philolaus, wie ein edles Roß, dem man nur die Rennbahn öffnen

---

[1]) Die erste Ausgabe hat: „Andre, erweitert ihre Schranken, organisirt und prägt auf sie das Bild der Güte". — D.

[2]) Hier folgte früher die Zwischenrede: „Ich dürfte, Theophron, mit Ihnen über diesen Punkt zu sprechen; eine „Theodicee" der weisen Nothwendigkeit ist in meinen Gedanken." — D.

[3]) Früher „bestehendes ganzes Dasein". — D.

[4]) Statt „je . . . eher" stand blos „bald". — D.

[5]) Vor „Gesetzen" stand noch „ewigen". — D.

[6]) Statt „Sehr" stand „Völlig". — D.

[7]) Nach „eilt" ließ die zweite Ausgabe „mir immer" weg. — D.

darf, und es fliegt zum Ziele. Ich danke dem Schatten des Spinoza, daß er uns[1]) so angenehme Stunden des Gesprächs mit einander verschafft hat; mir kommt die Gelegenheit, über Materien dieser Art zu reden, selten. Und doch erheben sie den Geist so einzig und bilden ihn zur hellen, scharfen,[2]) nothwendigen Wahrheit. Noch gewähren mir diese Gespräche mit Ihnen ein zweites Vergnügen, daß sie mir nämlich Ideen der Jugend zurückbringen, mit denen ich an Leibniz', Shaftesbury's und Platon's Seite[3]) manche süße Stunde gewiß mehr als verträumte.

Theano. Um so lieber wäre es mir, Theophron, wenn Sie etwas Zusammenhangendes hierüber aufzeichneten. Ein Gespräch verfliegt, und einem[4]) geschriebenen Gespräch über Materien dieser Art scheint immer etwas zu fehlen. Man wird fortgezogen und ist am Ende, ehe man's dachte; man fühlt aber[5]) einen Trieb, zurückzukehren.

Theophron. So kehre man zurück, Theano, bis das Gespräch uns gleichsam selbst aus der Seele fließt. Bei manchen seiner Nachtheile hat es doch das Gute, daß es uns vor dem Auswendiglernen bewahrt, und wahre Philosophie muß nie auswendig gelernt werden.

Theano. Die Regel möchte ich meinem Bruder wünschen. Er ist seit einiger Zeit mit einem Wortkram befangen, der ihm den[6]) Kopf verwirrt, sobald er davon redet. Er spricht nie mit seinen eignen, natürlichen, sondern mit fremden Worten, als ob er in fremden Zungen oder als ob ein Dämon aus ihm spräche. Er hat sich, wie er sagt, in ein System hineinstudirt.[7]) Ich wünschte, Theophron, daß Sie den Spinoza, Descartes, Leibniz, und wer es sonst sei, wegließen und blos Ihre Gedanken aufschrieben.

Theophron. Ich halte mich gern an Fußtapfen, die vor mir sind, Theano; es fehlt mir auch noch viel, ein Werk entwerfen zu können, auf welches die nothwendige, ewige Wahrheit selbst ihr Siegel drückte.[8])

---

[1]) Statt „uns" stand „mir", statt „einander" (Z. 2 f.) „Ihnen". — D.

[2]) Nach „scharfen" stand noch „einzigen". — D.

[3]) Früher „ich im Schooße Leibniz, Shaftesbury und Plato". — D.

[4]) Die erste Ausgabe: „und auch einem". — D.

[5]) Früher „aber immer". — D.

[6]) Die erste Ausgabe: „mit einer Philosophie befangen, die ihm und auch mir den". Herder deutet hier auf Kant's damals erschienene metaphysische Schriften. — D.

[7]) Die Worte „Er spricht ... hineinstudirt" sind späterer Zusatz. — D.

[8]) Alles Folgende ist Zusatz der zweiten Ausgabe. — D.

Philolaus. Darf ich jetzt mit meinem Vorbehalt erscheinen, Theophron? Ihr erster Grundsatz hieß:

„Das höchste Dasein hat seinen Hervorbringungen das Höchste gegeben, Wirklichkeit, Dasein“.

Gerade dies, sagt man, mangelt dem System unsers Philosophen: nach ihm giebt sich kein Dasein, es ist nur eine Substanz; wir sind blos Modificationen.

Theophron. Modificationen wessen? Des Daseins im höchsten Verstande. Die eine Partei zürnt, daß Spinoza uns zu viel, die andre, daß er uns zu wenig einräumt; beide können sich vielleicht in keinem schicklichern Ausdruck als dem seinigen vereinen. Weisen der Existenz sind wir; diese nennen wir Individualitäten. Jeder hat und ist eine eigne Weise, d. i. eine eigne Individualität. Wissen Sie einen bessern Ausdruck?

Philolaus. Man glaubt gerade das Gegentheil: „Spinoza habe uns unsre Individualität genommen, aus diesem Standpunkt lasse sich sein System am Bündigsten anfechten und zerstören“. —

Theophron. Wie man denn auch glaubt, er habe dem höchsten Dasein sein Dasein, sein Selbstbewußtsein geraubt. „Todt ist Osiris; seine zertheilten Glieder flattern hie und dort als Modificationen umher. Modificationen ohne Wesen, Radien ohne Mittelpunkt; wiederum der wirksamste Mittelpunkt ohne Radien, das wirklichste Wesen ohne Darstellungen seiner Wirklichkeit“ — denken Sie den sich selbst widersprechenden Unsinn! Theano soll uns zurechthelfen; was ist bei Ihnen selbstständig, wirksam-bleibend und bleibend-wirksam, was sind Sie selbst, Theano?

Theano. Meine Gestalt gehört mir an; aber ich bin nicht meine Gestalt. Das sagt mir das Gemälde meiner Kindheit, das sagt mir in Leid und Freude, in Gesundheit und Krankheit mein Spiegel.

Theophron. Und doch waren und sind Sie in diesem Wechsel von Zuständen immer Dieselbe, dasselbe Individuum.

Theano. Mit meiner Phantasie nicht; die änderte sich mit den Jahren. Mit dem, was wir Geschmack, Liebhaberei, Affectionen nennen, nicht; auch sie sind Kleider, die wir unvermerkt ändern. Daß endlich unser Gedächtniß ermatte, unsre Erinnerung welke — lassen Sie mich an diese trübe Jahreszeit des menschlichen Lebens nicht gedenken. Uns Allen komme sie spät!

Theophron. Wenn also im Reich der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Geschmacks, der Begierden der Mittelpunkt der Selbstbestandheit nicht liegt, wo liegt er?

Theano. In meinem Selbst; weder als Begriff noch als Empfindung läßt sich, wie mich dünkt, das Wort weiter zergliedern. Ich war Kind und erwuchs, war krank und ward gesund, schlief und wachte; bei allen Veränderungen, die mit mir vorgingen, von innen und außen, nannte man mich nicht nur, sondern ich empfand und nannte mich Dieselbe.

Theophron. Dies Principium der Selbstheit hing also nicht von Ihnen ab, als ob es, aus Raisonnement entstanden, durch Reflexion unterhalten werden müsse, als ob es auf dieser beruhe und ohne sie verschwände.

Theano. Wie könnte dies sein? Daß trotz aller Veränderungen mein Körper und Geist zwar nicht dieselbe, aber ich dieselbe, ein Selbst bleibe, hängt von meinem Raisonnement nicht ab. Wachend raisonnire ich nicht zu viel, schlafend gar nicht, und in den Zaubergegenden des Traums war ich oft eine Andre. Reflectire ich wachend über mich selbst, so finde ich mein kleines Selbst getheilt; ich theile es selbst künstlich.

Theophron. Also liegt die Ueberzeugung von unserm Selbst, das Principium unsrer Individuation tiefer, als wohin unser Verstand, unsre Vernunft, unsre Phantasie reicht. Sie haben es getroffen, Theano; als Begriff und als Empfindung liegt es in dem Worte Selbst selbst. Selbstbewußtsein, Selbstwirksamkeit, sie machen unsre Wirklichkeit, unser Dasein; auf ihnen ruht die Leiter aller unserer ausgebildeten und unausgebildeten Vermögen, Triebe und Thätigkeiten, die von der Erde gen Himmel reicht. Glauben Sie nun wol, Theano, daß dies Principium der Individuation (wir mögen es Selbstgefühl, Selbstbewußtsein oder anders nennen) bei Allem, was da ist, in gleichem Grad wirksam und thätig sei?

Theano. Gewiß nicht. Eine lebendige und diese gestickte Rose, der Rosenbusch und die Nachtigall, die auf ihm singt, der Schmetterling, der an der Rose hängt, können weder dieselbe Art noch denselben Grad des Selbstgefühls, des Selbstbewußtseins, mithin des Daseins haben; und wir Menschen?

Theophron. Also sind sie und wir verschiedne „Weisen der Existenz", mit verschiednen Arten und Graden des Selbstbewußtseins, Modificationen der Wirklichkeit tiefer und tiefer hinab, höher und höher hinan: und wir Menschen! Glauben Sie wol, daß alle unsers Geschlechts ein gleich tiefes Selbstgefühl,

ein gleich wirksames Selbstbewußtsein, mithin ein gleich inniges Dasein haben?

Theano. Am Wenigsten. Manche menschliche Organisation möchte man im Innern kaum der Individualität der Blume, des Vogels, ja manches wilden Thiers vergleichen.

Theophron. Vergleichen, immer jedoch im Kreise menschlicher Gefühle; denn die Basis seines Geschlechts kann kein Individuum verleugnen. Welche, meinen Sie nun, wäre die höchste, reinste, schönste Individuation?

Theano. Kein Zweifel! Die Form aller Formen. Sie, die Alles umfaßt, deren Wirksamkeit sich durch Alles verbreitet. Je mehr sie umfassen kann, je mehr sie mitzutheilen vermag, desto mehr muß sie haben, d. i. sein.

Philolaus. Nicht mehr, meine Freunde; jedes fernere Wort wäre zu viel. Das einzige und ewige Principium der Individuation sehe ich im System unsers Philosophen an einem Faden entwickelt, der uns in unser innerstes Selbst leitet. Je mehr Leben und Wirklichkeit, d. i. je eine verständigere, mächtigere, vollkommnere Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, das es sich angehörig fühlt, dem es sich innig und ganz mittheilt, desto mehr ist es Individuum, Selbst. Hiernach bestimmte Spinoza die Vorzüglichkeiten des menschlichen Körpers, die Fähigkeiten der menschlichen Seele und führte Alles auf Den zurück, durch den Alles lebt, in dem wir leben und sagen dürfen: „Wir sind seines Geschlechts durch Bewußtsein, durch die uns eigensten, mächtigsten Kräfte."

Theophron. Statt also mit Worten in der Luft zu fechten, lasset uns unser wahres Selbst aufwecken und das Principium der Individuation in uns stärken! Je mehr Geist und Wahrheit, d. i. je mehr thätige Wirklichkeit, Erkenntniß und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und genießen wir Gott, als wirksame Individuen, unsterblich, unzertheilbar. Nur Der, in dem Alles ist, der Alles hält und trägt, darf sagen: „Ich bin das Selbst, außer mir ist Keiner."

So weit die Unterredenden, die, wie es das Wort Gespräch ohnedies andeutet, jedem Lesenden sein Urtheil lassen, indem sie nur unter sich, nicht für Andre definiren.

Von je her hat es zwei Gattungen Philosophen gegeben, Philosophen aus Ueberzeugung und aus Ueberredung, Sach- und Wortphilosophen. Von der ersten, nicht von der zweiten Art war Spinoza. Er sagt: „Niemand, der eine wahre Idee hat, ist darüber unwissend, daß eine wahre Idee auch die größte Gewißheit einschließe; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts Anders, als die Sache recht und vollkommen erkennen. An einer solchen Sache kann gewiß nur Der zweifeln, der die Idee für ein stummes Gemälde an der Wand hält, nicht für eine Weise zu denken, nämlich für das Verstehen selbst; denn, ich bitte, wer kann wissen, daß er eine Sache verstehe, ohne daß er sie verstehe? d. i. wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß sei, ohne daß er ihrer gewiß sei? Sodann, giebt es etwas Kläreres und Gewisseres zur Richtschnur der Wahrheit als eine wahre Idee? Gewiß, wie das Licht sich selbst und die Finsternisse offenbart, so ist die Wahrheit Richtschnur ihrer selbst und Unterscheidung vom Falschen.*) — Ich maße mir nicht an, die beste Philosophie erfunden zu haben; aber daß ich die wahre Philosophie einsehe, das weiß ich. Fragst Du, wie ich das wisse, so antworte ich: wie daß die drei Winkel eines Triangels zweien rechten Winkeln gleich sind. Daß dies hinreiche, wird kein gesundes Hirn leugnen; denn was wahr ist, zeigt sich und zugleich das Falsche."**) Ein Philosoph solcher Art hat mit Dialektikern nichts gemein, denen die Wahrheit zu setzen und wegzuräumen gleichgiltig ist, weil sie ihnen nur ein Wort kostet.

Um nichts gab sich also Spinoza so viel Mühe, als Einsicht und Einbildung, Begreifen und Dichten strenge zu sondern. Wie

*) *Ethic.*, P. II. Prop. 43, Schol. p. 80. — H.
**) *Epist.* 74. p. 612. — H.

hart er mit den Fictionen der Einbildungskraft umgeht, zeigt sein Theologisch-politischer Tractat; mehrere Scholien seiner Ethik, mehrere seiner Briefe zeigen, wie genau er Wissen vom Träumen und auch in jenem die verschiednen Stufen des Wissens, Erkennens und Einsehens unterscheide.*) Am Klärsten zeigt es sein Tractat von Verbesserung des Verstandes,**) für dessen Vollendung man Manches geben würde. Ein Philosoph der Art konnte mit Blendwerken nichts zu thun haben, die auch in der Speculation als Schemate umhergaukeln sollen, den begreifenden, fassenden, verstehenden Verstand aus sich selbst in Irren umherzuführen. „Zu wissen, daß ich wisse, muß ich nothwendig zuerst wissen; die Weise, wie wir das formelle Wesen empfinden, ist die Gewißheit selbst. Zur Gewißheit des Wahren bedarf es keines andern Zeichens, als daß man eine wahre Idee habe; und was die höchste Gewißheit sei, kann nur Der wissen, der die vollständige Idee einer Sache hat; Gewißheit und das objective Wesen eines Dinges sind eins. Es ist also nicht die wahre Methode, ein Zeichen der Wahrheit zu suchen, nachdem man Ideen erlangt hat; die wahre Methode ist vielmehr der Weg, die Wahrheit selbst, d. i. die objectiven Wesen der Dinge oder die Ideen (alle drei Namen bedeuten Eins und Dasselbe) in gehöriger Ordnung zu erlangen. Nothwendig muß also die Methode vom Vernunftschließen oder vom Verständniß (intellectione) reden; nicht, daß sie selbst das Vernunftschließen zum Verständniß der Ursachen der Dinge sei, viel weniger ist sie das Verstehen dieser Ursachen selbst; sie ist das Verstehen, was eine wahre Idee sei, indem sie diese von andern Vorstellungen unterscheidet und ihre Natur erforscht, so daß wir daher unsre Macht zu verstehen kennen lernen und unsern Verstand so innehalten, daß er nach dieser Norm alles Verstehbare verstehe; wozu sie ihm als Hilfsmittel gewisse Regeln giebt und macht, daß er sich nicht mit nutzloser Arbeit ermüde. Methode ist also nichts als ein reflexives Erkenntniß, d. i. die Idee der Idee; und weil es keine Idee der Idee geben kann, es sei denn vorher eine Idee da, so kann es auch keine Methode geben, wenn nicht vorher die Idee da ist. Eine gute Methode wird also die sein, die zeigt, wie nach der Norm einer gegebnen wahren Idee der Verstand zu leiten sei. Und da das Verhältniß zwischen zwei Ideen mit dem Verhältniß zwischen den formellen Wesen dieser

*) Z. B. Schol. zu Prop. 40, 43, 44, 49 u. s. w. — H.
**) P. 366—392. — H.

Ideen einerlei ist, so folgt, daß die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommensten Wesens vor der reflexiven Erkenntniß aller übrigen Ideen vorzüglicher sein muß; mithin wird die vollkommenste Methode die sein, die nach Norm der gegebnen Idee des vollkommensten Wesens zeigt, wie der Verstand zu leiten. Hieraus erhellt auch, wie, je mehr der Verstand versteht, er dadurch zugleich Werkzeuge gewinne, leichter und mehr zu verstehen; denn (wie aus dem Gesagten klar ist) vor allem Andern muß in uns eine wahre Idee als ein angebornes Werkzeug existiren, durch deren Verständniß zugleich der Unterschied begriffen wird, der sich zwischen einer solchen und jeder andern Vorstellung findet. Und da es durch sich klar ist, daß der Verstand auch sich selbst um so besser verstehe, je mehrere Dinge der Natur er versteht, so sieht man, daß dieser Theil der Methode um so vollkommener sein werde, je mehrere Dinge der Verstand einsieht, und daß die Methode dann die vollkommenste sein müsse, wenn der Verstand nach dem Erkenntniß des vollkommensten Wesens aufmerkt oder reflectirt. Je mehrere Dinge er kennt, desto besser versteht er seine eignen Kräfte und der Natur Ordnung; je besser er seine Kräfte versteht, desto leichter kann er sich selbst ordnen und sich Regeln vorschreiben; je besser er die Ordnung der Natur versteht, desto leichter kann er sich vom Unnützen zurückhalten; worin, wie wir gesagt haben, die ganze Methode besteht. Daß unser Verstand ein reines Abbild der Natur sei, muß er alle seine Ideen aus der Idee hervorbringen, die den Ursprung und Urquell der ganzen Natur darstellt, damit sie auch Quell aller andern Ideen werde."*)

So dachte Spinoza, und alle Geister, die wahrer Ideen, d. i. des Verstehens fähig und in dem Maße, als sie dessen fähig waren, dachten wie er. Sie entsagten der dichtenden Imagination und schieden sich von Blendwerken und Wortlarven. Verstandne Begriffe sind dem Spinoza das Wesenhafte, Lebendige, Wahre; Bildworte gelten ihm nichts; er gebraucht sie als algebraische Zeichen.

Was das Aeußere seiner Methode anlangt, so weiß Jeder, der die strenge synthetische Methode versucht hat, ihre Schwierigkeiten. Oft haben einzelne Glieder ihrer Kette eine besondre Analyse und Deduction nöthig, die man, wenn uns ein dergleichen Glied als aus dem Vorhergehenden nicht-folgend auffällt, geduldig

*) *De emend. intellect.*, p. 367 f. — H.

anstellen, nicht aber, weil man sie nicht anzustellen vermag, leugnen oder verwerfen muß. Aus einem, dem reichsten und vollständigsten Begriff leitet Spinoza Alles her; in ihm hat und genießt er Alles.

Wiefern unter allen Nationen, in den verschiedensten Ausdrücken und Vorstellungsarten Andre, die Einfalt und Wahrheit liebten, d. i. denen die Idee des Einen, Wahren als Norm aller Erkenntniß und Methode lebendig eingeprägt war, an dieser großen und einfachen Denkart Theil nahmen: dies zu zeigen, wäre ein lehrreicher, aber zu weit führender Lustweg. Juden und Christen, Griechen und Indier, Speculanten mit Kopf und Herz, Scholastiker und Mystiker nahmen daran Theil; denn Spinoza's Philosophie war lange vor ihm und wird lange nach ihm bleiben. Oft waren Die, die am Schärfsten gegen ihn, d. i. gegen seine mißverstandnen oder übel gewählten Ausdrücke stritten, wenn sie sich selbst erklären wollten oder mußten, in seinen oder ihren eignen, jetzt besser, jetzt schlechter gewählten Ausdrücken seines Glaubens, des innern Glaubens nämlich an eine einzige, lebendig empfundene, Allem zum Grunde liegende Idee des Wahren, Guten und Schönen, ohne welche alle unser Sprechen und Schreiben Tand bleibt. Statt dieser zahlreichen Mitzeugnisse, die einem andern Ort aufgespart werden, stehe eine posthume Stelle Lessing's hier (die wenigstens zeigen mag, daß ihm Spinoza's System kein Scherz war) und, von Shaftesbury versificirt, ein Naturhymnus.

Lessing

Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott.

Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge außer Gott erklären, wie ich will, so muß ich bekennen, daß ich mir keinen Begriff davon machen kann.

Man nenne sie das Complement der Möglichkeit, so frage ich: „Ist von diesem Complemente der Möglichkeit in Gott ein Begriff oder keiner?“ „Wer wird das Letztere behaupten wollen? Ist aber ein Begriff davon in ihm, so ist die Sache selbst in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich.

Aber, wird man sagen, der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, hebt die Wirklichkeit dieses Dinges außer ihm nicht auf. Nicht? So muß die Wirklichkeit außer ihm

etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheidet. Das ist: in der Wirklichkeit außer ihm muß etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, Alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit außer ihm anzutreffen, so sind beide Wirklichkeiten Eins, und Alles, was außer Gott existiren soll, existirt in Gott.

Oder man sage: die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können. Muß nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, daß das Ding auch außer diesem Urbild existire, heißt dessen Urbild auf eine ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln.

Ich glaube zwar, die Philosophen sagen, von einem Dinge die Wirklichkeit außer Gott bejahen, heiße weiter nichts, als dieses Ding blos von Gott unterscheiden und dessen Wirklichkeit von einer andern Art zu sein erklären, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes ist.

Wenn sie aber blos dieses wollen, warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein? Sie sind von Gott noch immer genugsam unterschieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als nothwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müßte nicht der Zufälligkeit, die sie außer ihm haben sollten, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was außer Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein, oder Gott müßte von dem Zufälligen außer ihm keinen Begriff haben. Ich brauche dieses außer ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, daß man es nicht brauchen sollte.

Aber, wird man schreien, Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen! — Nun, bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die Ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müßt, ist Euch nie beigefallen, daß Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?

Lessing's Leben und Nachlaß,
Th. 2. S. 164.

Naturhymnus von Shaftesbury.*)

Erster Gesang.

Empfangt mich, Fluren! heilige Wälder, nehmt,
Dem Stadtgeräusch entronnen, den Wandrer auf,
Der hier in Euren Schatten Ruhe
Sucht und Erquickung! Gewährt sie hold ihm!

Heil Euch, Ihr grünen frohen Gefilde! Heil,
Des stillen Segens Wohnungen, Euch! Und Euch
Ihr reiz- und schmuckbekränzten Fernen,
Heil Euch und Allem, was in Dir lebet,

Du Aufenthalt glückseliger Menschen, die,
Entfernt dem Neide, ferne der Thorheit, hier
Unschuldig, still und froh und munter
Leben und, große Natur, Dich anschaun!

Natur! der Schönen Schönste, Du Gütige!
Alliebend, werth, von Allen geliebt zu sein,
Ganz göttlich, weisheitvoll, voll Anmuth,
Alles Erhabenen hoher Inhalt,

Der Gottheit Freundin, weise Statthalterin
Der Vorsicht, oder — Schöpferin, Schöpfer selbst? —
O Schöpfer, sieh, ich knie und bete,
Bete Dich an in der heil'gen Halle

Des hohen Tempels. Dein, o Erhabner, ist
Dies Schweigen; Dein ist diese Begeisterung,
Die mich, obwol in unharmonisch
Lautenden Tönen zu singen antreibt.

Der Wesen Einklang, Ordnung und Harmonie
Des Weltalls, die sich, o Unerforschlicher,
Du alles Schönen Quell und Ausguß,
Meer des Vollkommnen, in Dich sich auflöst,

*) *Moralists*, P. III. Sect. I. — H.

In dessen Fülle alle Gedanken ruhn,
In dem die Schwingen jeglicher Phantasie
Ermatten, sonder End' und Ufer,
Ueberall Mittelpunkt, nirgend Umkreis.

So oft ich ausflog, kehrt' ich zurück in mich,
Von meinem Nichts, von Deiner Unendlichkeit
Durchdrungen; und ich wag' es dennoch,
Dich zu ergründen, Gedankenabgrund?

Dich zu erkennen, ewige Schönheit, Dich
Beherzt zu lieben, sehnend zu nahen Dir,
Dazu erschufst Du mich und gabst mir
Regung und Willen; o, gieb mir Kräfte!

Sei Du mein Beistand! Wenn ich im Labyrinth
Der Schöpfung forsche, leite den Forscher Du,
Der mich mit Geist und Lieb' erfüllte,
Führe den Liebenden zu Dir selbst hin!

Zweiter Gesang.

Allbelebender Geist, o Du Begeisterer,
Kraft der Kräfte, Du Quell jeder Veredelung,
Quell auch meiner Gedanken,
Inhalt meiner Gedankenkraft,

Unermüdet und stets unwiderstehbar regst
Du zum neuen Genuß Alles im Reich der Macht;
Unter heil'gen Gesetzen
Wechseln Leben und leben neu.

Froh gerufen zum Licht, schauen sie und vergehn
Fröhlich schauend, damit Anderes auch den Strahl
Dieser Sonne genieße
Und am Leben sich Alles freu'.

Unerschöpflicher Quell, Allem mittheilend sich,
Unversiegbar; es stört nichts die geschäft'ge Hand,
Die kein Pünktchen verabsäumt,
Nichts verlässet mit ihrer Huld

Der Verwesungen selbst grause Naturgestalt
(Schaudernd zittern von ihr Blick und Gedanken weg)
Ist die Pforte zum Leben,
Neuer Jugend Erschafferin,

Schauplatz ewiger Kunst! Alles ist Weg und Ziel,
Zweck und Mittel. Es gehn Welten in Welten auf
Unsern Sinnen; Unendlich
Kleines wird uns unendlich groß!

Welt der Wunder! In ihr strebet ein Wesen fort
(Ist's ein Wesen?), das, sich immer mittheilend, nie
Stirbt; es strebet in tiefster
Ruh'; wir nennen Bewegung es.

Dort ein ander Gespenst, unserm Begriff zu klein
Und zu groß: es entschlüpft jetzt wie ein Augenblick,
Schwillt jetzt, unserer Schranken
Spottend, auf bis zur Ewigkeit.

Wir begreifen es nicht; aber wir nennen's Zeit,
Uns was endlos umher Alles umfasset, Raum.
Und — o tiefes Geheimniß,
Unser Denken, Empfinden Du!

Uns das eigenste Selbst, und das gewissete
Aller Wesen (es sei Alles ein Schattentraum,
Mein Empfinden ist Wahrheit;
Mein Gedanke, Vernunft besteht),

In ihm fühl' ich das Sein höherer, ewiger
Wesen; in ihm das Sein Deiner, o Urbild Du
Deiner Werke, Du wohnest
Höchstwahrhaftig in mir, in mir!

Dritter Gesang.

Du Sternenhimmel, funkelnder Sonnen Raum!
Wer zählt die Sonnen? wer, die noch Niemand sah?
Und mißt von Welten dort zu Welten,
Misset von allen den Raum zu uns dann?

O Unermessner! Jede der Sonnen regt
Ein Heer von Erden. Jede der Sonnen wallt
In Straßen, deren kleiner Schimmer
Uns ein Gewölk ist, in sich ein Weltall.

Dort unsre Sonne! Heiliger Tagesbrunn,
Lichtquell und Quell des wärmenden Lebens! Sanft
Und stark wirksame Flamm', ergossen
Ringsum und in sich gedrängt, ein Lichtball.

Allmächtig Wesen, Bild des Allmächtigen,
Des Weltenhalters, Grund der belebten Welt!
An Anmuth unvergänglich, ewig-
Ewig ein Jüngling und schön und lieblich.

Kaum bist Du sterblich, hohes Geschöpf. Wer tränkt,
Die immer ausgießt, labende Ströme stets
Vergeudend, die stets unerschöpfbar
Segnet von oben, wer tränkt und stärkt Dich?

Erfreut zu werden, schweben in lebender
Bewegung viele Erden um sie. Zu ihr
Gezogen als zu ihrer Mutter,
Drängen sie sich, und ein andrer Zwang hält

Sie still umkreisend. Mächtiger Hausherr, welch
Ein Geist belebt sie! Gossest Du Seel' in sie?
Wie oder fügtest Du dem Aether
Mächtig sie ein und dem Hauch der Winde,

Der Winde, Deiner Diener? Wer hält den Bau
Jedweder Welt zusammen? und dreht den Ball
Der Erd' um ihren Punkt, indeß ihr,
Ihr und der Sonne getreu, der Mond folgt?

Was bist Du, Erde, zu den Gewalt'gen dort?
Zur Sonne? was zum Heere der Sonnen? was
Zum Unermeßlichen? Und dennoch
Bist Du so groß zu dem Nichts, dem Menschen!

Dem Menschen, der, von himmlischem Geist belebt,
Von Dir sich aufwärts, auf zu dem Vater schwingt,
Zum Mittelpunkt der Seelen, sicher,
Wie sich der Körper zu seinem Punkt drängt.

O, drängten alle Geister zu ihrem Ziel
Sich so beständig! Doch der das Chaos schied
Und sang die Welt in Harmonieen,
Wird auch die Geister in Ordnung singen.

Vierter Gesang.

Unglückseliges Volk, Menschen! Warum entfloht
Ihr der lieblichen Flur lohnender Mühe? Stolz —
Oder hieß Euch ein Dämon
Ruh' verachten und elend sein?

Da kam Uebel und Noth über die Sterblichen!
Kranker, matter Begier ekelte, was die Erd'
Heimisch reichte; sie streiften
Plündernd über das Meer hinaus.

Von den Schätzen der Welt über der Erde Schooß
Ungesättiget, grub mühend die Thorenzunft,
Grub hinein in der Mutter
Eingeweide nach Reichthum hin.

Da auch, göttliche Kunst, herrschetest bildend Du,
In Verwandlungen hier, dort in untrennbaren
Ewig festen Gestalten,
Undurchdringlich dem Forschenden;

Aber giftiger Dampf, der die Geheimnisse
Deiner Werke, Natur, birget, umhüllte schnell
In der grausigen Werkstatt
Die Verwegnen mit Todesdampf.

*

Reine, liebliche Luft! freundliches Tagelicht!
Dich zu schauen, auf Dich, Erde, zu treten froh,
Deine Schätze betrachtend —
Welche reinere, süße Lust!

Von der Sonne gewärmt, von dem belebenden
Hauch der Winde gekühlt, wenn sie die Pflanzen hier
Sanft erquicken und läutern
Dort der dampfenden Erde Dunst.

Regen strömen hinab, neue Befruchtungen;
Denn mit Kräften belebt, Erde, Du Nährerin
Deiner Kinder, die Luft Dich
Frisch, als bildete Gott Dich heut.

*

Und Du schwerere Luft, Wasser, o schön bist Du!
Hell durchscheinend und klar, aber auch harten Sinns,
Wenn Tyrannen Dich pressen;
Sanft geleitet, wie folgst Du gern!

Rinnst, ein spiegelnder Strom, lösest die lockere
Erd' auf, schwemmest der Flur stärkende Nahrung zu,
Die in heilsamer Zwietracht
Blüthen zeuget und Frucht gebiert.

Und zusammengedrängt tief in den Ocean,
Wanderst, leichtes Geschöpf, wieder gen Himmel Du,
Aufgezogen von Lüften;
Schwebst in Wolkengestalt umher,

Und kommst wieder herab, wieder zur lechzenden
Erd' erquickend und füllst Quellen und Ströme neu:
Ringsum lachen die Felder;
Alles Lebende lebt durch Dich.

*

Und Ihr Quellen des Lichts, Meere der leuchtenden
Feuerflammen, wer forscht, und wer umufert Euch?
Ausgegossen ins weite
Weltall, tief in der Erde Schooß

Eingeschlossen. Die Luft dienet Euch willig, trägt
Euch auf Fittigen. Trinkt selber die Sonne nicht,
Trinkt nicht alle das Sternheer
Eure Strahlen und glänzt von Euch?

Lichtquell, heiliger Brunn! Nenn' ich Dich Aether? Dich,
Den Durchdringenden, der Alles erhitzt und wärmt,
Unsern frostigen Erdball
Liebend wärmet bis in sein Herz.

Durch Dich bildeten sich alle Gestalten; Du
Giebst der Pflanze Gedeihn, fachst in der Athmenden
Brust die himmlische Flamm' auf,
Die empfindet und Leben heißt;

Baust, ernährest und sparst jegliches Werkzeug Dir,
Hältst in glücklicher Ruh', glücklich in Harmonie
Alle Wesen; sie freun sich
Deiner wärmenden Mutterhuld.

Aber brichst Du hervor wüthend in Flammen, brichst
Ueberwältigend Du jede Gestalt und Form,
O, so löset sich Alles
Auf und kehret zurück — in Dich.

Fünfter Gesang.

Wie matt und träge blicket die Sonne dort
Nach jener schiefen Ferne des Erdenballs!
Lang ist die Winternacht, die dort liegt,
Wenig erfreuend der holde Morgen.

Da rasen Stürme, nimmer ermattend; da
Liegt in krystallnen Wellen das brausende
Unzähmbar-stolze Meer gefangen;
Thäler und Höhen bedeckt die Alpe

Des eis'gen Schneees. Unter ihm liegt der Strom
Erstarrt, erstarret Baum und Gesträuch und Land;
Hineingedrängt in finstre Höhlen,
Zittern die Menschen vor Frost, umheulet

Von hungernd-wilden Bestien. Doch (so groß
Ist Menschenmuth!) sie zittern und zagen nicht
Vor ihnen; Kunst und Klugheit hebt sie
Ueber Gefahren und Nacht und Mangel.

Denn endlich kommt die mächtige Sonne, schmelzt
Hinweg den Schnee und löst die Gefangenen,
Die dann auf einen künft'gen Kerker
Wieder sich rüsten und froh versorgen.

O Kunst und Klugheit! göttliche Gabe! reich
Geschenk des Himmels! Waffe für jede Noth!
Eisberge schwimmen dort; die Sonne
Riß von einander die mächt'gen Berge,

Und zwischen ihnen drängen sich Ungeheu'r
Der Tiefe; seht! sie schwimmen wie Inseln, groß
Und stark und unbezwinglich Allem,
Göttliche Menschenvernunft, nur Dir nicht.

*

Hinweg, o Winter! Wende, mein Auge, Dich
Zu jenen holdern Gegenden, die die Sonn'
Inbrünstig anblickt: wie verändert
Wirket sie dort! einen ew'gen Sommer.

Das Aug' erträgt nicht diesen erglüh'nden Strahl;
Die Luft erkühlt nicht diese gehobne Brust,
Die nach der Ruhe lechzt im Schatten
Kühler, erfrischender Abendwinde.

Der Schöpfer weigert Menschen und Thieren nicht
Die lang erseufzte stärkende Ruh' Ein Dach
Von Wolken steigt empor; erquicket
Athmen die Pflanzen, sie athmen Dank auf.

*

Du Land der Wunder! Edelgesteineland,
Von Würzen duftend! Aber wer schreitet dort
Am schönen Fluß? Ein Berg, belebet,
Reich an Empfindung und Muth und Weisheit,

Dem Menschen dienend, selber in Schlachten ihm
Mehr Bundsgenoß als Sclave — der Elephant!
O Prachtgeschöpf! Und Prachtinsecten,
Schöne Bewohner der schönsten Pflanzen,

Vom kleinen Moose bis zum erhabnen Palm!
Und dort vor allen jenes Insect, das sich
Begräbt und spinnt den Menschen ihre
Seidnen Gewande, den Schmuck des Stolzes.

Mein Blick zieht weiter. Siehe, wie Balsam dort
Von Bäumen fließet! Dort das geduldige
Kameel; es hebt den Hals und senket
Nieder den Rücken, ein Schiff der Wüste.

Schau dort den Nilstrom! Bild der belebenden
Vielbrüst'gen Mutter, streckt er die Arm' umher,
Damit von seinen segensschwangern
Fruchtenden Wellen sich Alles labe.

Aus dürrer Wüste eilen die Thier' herbei,
Den Durst zu löschen, fröhlich zu paaren sich;
Die Inbrunst wirret die Geschlechter,
Neue Gestalten erzeugt die Sonne.

Tyrann des Stromes, schreckendes Ungeheu'r
Der Ufer, lauschend hinter dem Schilfe, dann
Den Schlafenden erhaschend (falsche
Thränen entrinnen dem frommen Mörder),

Verhaßtes Bild der trügenden Heuchelei
Des Aberglaubens, weinender Krokodil,
Der Pest, die Menschen gegen Menschen
Reizte, mit Wuth sich um Gottes willen

Zu würgen. Unhold, bleib in der Wüste dort,
Die Dich geboren! Halte den Gifthauch fern,
Der, um den Himmel zu bevölkern,
Länder verheert und entmenscht die Menschheit.

*

Hinauf zu jenen Höhen, wo Berge dort
Den Himmel tragen! Fels über Fels gethürmt
Erklimmen wir; die Ströme drunten
Tosen und brüllen im jähen Abgrund.

Verwittert hangt der drohende Fels auf uns!
Geborsten steht die Trümmer der ew'gen Höh'
Des Erdbaus. Prächtige Verwüstung!
Alter und Jugend der Welt enthüllst Du.

Uranfang suchen unsre Gedanken hier
Und suchen in der Tiefe des Abgrunds dann
Der Wesen Ende. Nicht am Gipfel,
Laß uns in Mitte des Berges weilen!

Hier unter immergrünenden Fichten, hier
Im Cedernschatten! Selber des Mittags Strahl
Wird Dämm'rung hier; die tiefe Stille
Schweigend, sie spricht und enthüllt Gedanken.

Gedanken von wie mächtiger neuer Kraft!
Geheimnißreiche Stimmen ertönen! Hier,
Hier ist der Gottheit Tempel! Heilig-
Heiliges Wesen, mit Nacht umschleiert!

Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache.

Eine

Metakritik

zur

Kritik der reinen Vernunft.

Inhalt.

Erster Theil.

Verstand und Erfahrung.

2. Metakritik der sogenannten Transscendentalästhetik.

3. Metakritik der sogenannten Transscendentalanalytik.

Seite

6. Vom Idealismus und Realismus.

7. Vom Dinge an sich, neben und hinter aller Erscheinung.

Anhang von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Zweiter Theil.

Vernunft und Sprache.

15. Verfehlte Kritik der reinen Vernunft.

Zugabe. Neueste Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft.

Verstand und Erfahrung.

Eine

Metakritik

zur

Kritik der reinen Vernunft.

Erster Theil.

Auf seiner Reise ins Thal der akademischen Weisheit entschlief vorm Eingang desselben ein ermatteter Jüngling. Der allenthalben umherziehende, spähende Gedanke, Hugo,*) (so erzählt die alte nordische Chronik) trat im Traum vor ihn, und als er die redliche Gesichtsbildung des Jünglings ersah (die Wünsche seiner Eltern umschwebten ihn), sprach der vielerfahrne Wandersmann also: „Du steigst, o Jüngling, in ein Thal, wo Dir nebst vielen Reizen und Verführungen die beste und gefahrvollste Göttergabe, der Baum der Erkenntniß, bevorsteht. Er prangt in einem Dornengehege mit lockenden bittersüßen Früchten. Vernimm von mir, dem Wanderer Hugo, drei kurze Worte und grabe sie Dir wie Runen in Dein Gedächtniß:

„Zuerst. Lerne kennen, ehe Du entscheidest! Ohne Gegenstände grübelt man in einer hohlen Nuß und füllt sie mit Spinnweb oder höhlt sie weiter zu Staub aus. Ich ziehe umher und spähe; deshalb nennt man mich den sinnenden Wanderer, Hugo.

„Zweitens. Verstehe, was Du hörst! Verstand kommt Dir nicht zu; er wohnt in Dir. Du kennst Odin's Spruch: „„Das Herz allein weiß, was im Herzen ist; der Verstand selbst ist's, der erräth und faßt, was der Verstand sagt."" Ohne ihn sprechen zu Dir keine Runen, so viel Weisheit sie auch enthalten mögen. Deinen Verstand zu üben, lerne; denn Lernen ist Uebung. Vermochte ein Andrer zu denken, warum nicht Du? Und kannst Du einem Andern anders nachdenken als mittelst Deiner eignen Gedanken und Worte? Wider ihren Willen sind alle Selbstdenker Despoten; sie drängen, was sie dachten, mit Macht auf. Auch das drängen sie auf, was ihre eigenste Gedankenweise, Trümmer

*) Hug, Hugo, Hugr hieß in der nordischen Sprache der Gedanke, der innere Sinn, die Neigung. Er zog umher, allenthalben spähend, leicht wie ein Gedanke. Hugsa, Hägsa heißt denken, geheim aussinnen, im Schilde führen. — H.

der Zeit, in welcher sie zu dieser Gedankenweise strebten, kurz, ein Angehänge ist, das Dir als Dein Eigenthum zu tragen nicht ziemt. Wie Du Dein Gesicht vor fremden Geberden bewahrest, so halte Deinen Mund von nachsprechenden Worten rein! Verstehe, was Du hörst!

„Drittens. Dir selbst lerne, keinem Andern! Hörst Du um ein Pult, von welchem Jahre hin ein lauter Vortrag geschah, dem Niemand einreden durfte, Wortgeister zischen, poltern, ja dem Lehrer selbst gebieten, daß er sage, was er nicht sagen wollte, blos, weil er sich an diese Wortschälle, die er umherwälzt, gewöhnte; siehst Du Schatten, seine alten Jugendfreunde, daherschleichen, die er unbesehen aufnimmt und einführt (leicht erkennst Du sie in den Worten, die unversehens wiederkommen, und die er am Liebsten braucht): für diesen hüte Dich am Meisten! Ihm mögen sie zulässig sein; was sollen sie aber, wenn Du in Deine Welt zurückkehrst, Dir? Was würden die Deinigen, was Deine Geschäfte sagen, wenn Du, mit einem Gewande solcher Art bekleidet, begleitet von diesen Larven, vor ihnen erschienest? Denke, daß Du dies Thal verlassen mußt, daß Du Dir selbst, Deiner künftigen Bestimmung, der Welt lernst! Es ist eine Welt, mein Sohn, die Du weder erschaffen hast, noch erschaffen kannst und sollst; lerne sie kennen, werde ihr brauchbar!“ Er legte den Finger an des Jünglings Stirn, blickte ihn väterlich an und wanderte weiter.

Im nämlichen Augenblick trat eine Unholdin vor den Schlafenden, Hägsa,*) die bekannte Zauberin, die sich Weib des sinnenden Hugo nennt, obgleich seine böseste Feindin. Dreimal bezeichnete sie ihn mit schnellen Worten: „Dies für die Sinnen-

*) Schwerlich hat das Wort Hexe den Ursprung, den ihr die kritische Philosophie (Anthropologie, S. 42.) also anweist: „Das jetzt deutsch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Meßformel bei Einweihung der Hostie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brod sieht, nach Aussprechung derselben aber mit geistigen Augen als den Leib eines Menschen zu sehen verbunden wird.“ Nach mehreren Dialekten der nordischen Sprache kommt der zum Scheuwort gestaltete Name, wie das edel gebliebene Hugh, Hugo, wahrscheinlich von hegen her, d. i. im Sinn führen, in Gedanken hegen. Bösen Gedanken, einem bösen Blick und Wort schrieb man die Incantation zu, die Macht, im Stillen zu behexen, d. i. durch bösen Sinn heimlich zu schaden, so wie die Hexerei auch von jeher Gehege, d. i. umschlossenen Kreis, Zauberzirkel mit einer geheimen Sinnesversendung liebte. Oder es kommt von der Schnelligkeit her, die man diesen Künstlerinnen zuschrieb; denn Hag, Häg, Hägr heißt ein gewandter, in Ausrichtung seines Werks geschickter Künstler. Der wahrscheinliche Ursprung des Hocuspocus (eines viel neueren Worts) ist seit Tillotson bekannt. S. seinen *Discourse against Transsubstantiation*; Ihre, *Glossarium* u. s. w —. H. [Nach den ältern vollern Formen scheint Hexe eine Zusammensetzung. Vgl. Grimm's „Wörterbuch“, und Simrock's „Deutsche Mythologie“, §. 129. — D.]

welt! dies für den Verstand! dies für die Vernunft!" und sprach weiter:

„Folge nicht dem Rath, den Dir der Alte gab, munterer Jüngling, am Mindesten seiner Schlußwarnung! Sein Rath fordert Mühe und Aufmerksamkeit, in welcher er selbst rastlos umherwandert; ich fordere nichts, ich bringe Dir Geschenke. Hier nimm dies kleine Rohr; aus ihm bläsest Du Formen, Formen der Sinnlichkeit und jedes möglichen Denkens vor allem Denken. Merk auf! ich blase: Raum und Zeit, Kategorien der absoluten Nothwendigkeit, Postulate alles Denkens. Siehe, wie hoch sie steigen, sie transscendiren. — Hier einen Kasten voll schöner Bilder, den ächten kritischen Idealismus. Stelle Dein Lichtchen hinein; alle Gegenstände der Welt werden nach Deinem Willen erscheinen (dann sei rasch und gieb ihnen Namen), bis sie sich zuletzt in ein angenehm beruhigendes Nordlicht auflösen. Schau auf, ich zünde das Licht an!" Sofort erschienen Gesichte auf Gesichte; die rasche Gesetzgeberin der Natur nannte und nannte. „Nun siehe," sprach sie, „das wahre Bild der Vernunft, ein mit sich selbst kämpfendes Nordlicht! Siehst Du die Speere, die Spieße, die gegen einander rennen, verschwinden und sich neu verwandeln? Sie sind das Regulativ der Vernunft, aus einem Brennpunkt der Imagination entspringend, auf einen Brennpunkt der Imagination jenseit aller Grenzen des menschlichen Wissens, die absolute Vollständigkeit, hinspielend. Erleuchte dies Kästchen für die Geweihten; ihr Grauen vor der Dunkelheit wird sich zuletzt in ein angenehmes Staunen über den Imaginationsbrennpunkt der absoluten Allheit jenseit aller Grenzen der menschlichen Vernunft sanft verlieren. So weit warf noch Niemand Geschoß und Pfeile; seitdem aber der Weg offen ist (es ist jetzt der einzig offne Weg), schwingt aber Zaunkönig sich mit allgiltiger Vollmacht der absoluten Welt- und Wortallheit entgegen, überfliegend bei Weitem den Erfinder des Weges. — Hier ein drittes schönes Geschenk, die vierfach geflochtne Disciplinargeißel für die reine Vernunft; denn diese ist ohne allen Kanon. Durch sie (gegen Andre, nicht gegen Dich geschwungen; denn Du magst allgiltige Dogmen und Hypothesen vortragen, so viel Du willst), durch sie wirst Du furchtbar. — Und dann, das Prächtigste von allen, den Plan und Riß zur Architektonik alles künftigen möglichen Erkennens und Wissens aller menschlichen Seelenkräfte. Umfang, Grund, Höhe, Alles ist gezeichnet; keine Linie, keinen Zoll können sie weiter Schau auf!" Und es erschien die glänzendste Fata Morgana Zerbrochne Säulen, umgekehrte Häuser, Paläste und Schiffe, zer-

rissene, schwebende Brücken, Gestalten aus dem Palast Pallagonia — der Jüngling fuhr zusammen im Traum, voll widernden Schauers. „Das sind," sprach Hägsa, „die älteren philosophischen Systeme, wie man sie kritisch vorstellt und auch Du vorstellen mußt; es macht Eindruck. Nun siehe weiter" — und es erschien die ganze neue Architektonik. Hier fehlen der Chronik Blätter, bis Hägsa fortfährt: „Jetzt noch mit meinem Feenkuß ein kleines niedliches Andenken, ein Messer zum Zerspalten, voll magischer Kraft! Was je eine Feder schrieb, nicht etwa nur Worte: Silben, Buchstaben, Spinnengewebe möglich-unmöglicher, unmöglich-möglicher Gedanken kannst Du mit ihm zertrennen, zerschneiden; ja, Du mußt. Ganz ist jede Sache nur für den gemeinen Verstand; erst muß das philosophische Messer a priori sein Werk thun, damit man aus bloßen Begriffen urtheile, wenn dem kritischen Idealisten einerseits das dinglose Ding, anderntheils das alldingvolle Unding erscheinen soll.*) Doch Du begreifst diese Geheimnisse noch nicht, schlafender Jüngling; ich scheide und bleibe doch bei Dir. Meine Jungfrauen werden meine Stelle vertreten." Ein Wink, und sie erschienen. Ungemüth, die stolze, Modesucht, die begeisterte, und ihre jüngste, gewandteste Schwester, die Kabale, erhoben tanzend sich in die Lüfte. Solch einen Zaubertanz sah Niemand; denn was wir (sagt der Chronikschreiber) seit verschiednen Jahren lasen, sind nur grobe Stellungen dieses Tanzes. „Schaue," sprach Hägsa, „diese Huldinnen! sie werden Dich zu einem Hause führen, woher Dein Ruhm, der Ruhm selbst Deiner ungebornen Säuglinge erschallen wird in alle Winde. Es heißt das Buchstabenhaus, von den hohen Asen die Runenburg genannt, wo alle meine Lieblinge absteigen. Gedenke meiner!" Hier verschwand Hägsa.

Was der erwachende Jüngling gethan habe, wird der Vorrede vor der Metakritik zur Kritik der Urtheilskraft, d. i. zur Kritik der kritischen Kraft anvertraut werden. Jetzt sind wir nur noch bei einer Vorrede zur Metakritik der Vernunftkritik, d. i. des Kriteriums aller Kritik, ohne Kriterium, ohne Kanon und Regel.

*) „Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowol als speculativer beide, aber jeder in seiner Art, brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden; dieser aber, wo im Allgemeinen aus bloßen Begriffen geurtheilt werden soll." S. „Prolegomena", S. 12 f. Und gegen wen wird dies gesagt? Gegen Reid und Beattie; sie sollen den Meißel und Schlägel gebraucht haben; hoffentlich ist in der nachfolgenden „Metakritik" auch die Radirnadel angewandt und kann noch schärfer gebraucht werden. — H.

Metakritik also; der Name erklärt sich selbst. „Der kritische Weg ist allein noch offen", und vor Ablauf des Jahrhunderts, wo Alles geendet sein muß, soll Jeder dazu das Seinige beitragen, sagt der Verfasser der Vernunftkritik selbst.*)

Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft; von einem Buch ist also die Rede, von keinem Verfasser, noch weniger von eines Verfassers Gaben und Absicht, sondern von eines Buchs Inhalt und Wirkung. Wer diese Begriffe verwirrt und den Verfasser zum Buch, das Buch zum Verfasser macht, weiß weder von reiner Vernunft noch von Kritik und Metakritik etwas.

Auch soll und kann dieser Metakritik wegen die Kritik der reinen Vernunft, der angenommene Coder der kritischen Schule, in keiner Zeile geändert werden; denn es ist ein Denkmal der Zeit, ein Muster kunstreicher Buchstabendichtung. Auch der Schreibart nach ist's (nach mehrerer Erzkritiker entscheidendem Ausspruch) das höchste Vorbild philosophischer Ordnung und Kürze, Bündigkeit und Klarheit.

Die aus der „Kritik der reinen Vernunft" der „Metakritik" eingerückten Stellen sind also ihre nothdürftige Basis. Mit Schrift unterschieden mußten diese Stellen werden,[1]) damit Niemand sage, daß man dem Verfasser einen falschen Verstand andichte oder ihm seine Gedanken raube; denn hier spricht er selbst, und zwar im Zusammenhange, ohne Zwischenrede. Den Kern seiner Schrift auszuheben, war der „Metakritik" größte Sorge.

Mit den bisherigen Commentatoren der kritischen Philosophie hat sich die „Metakritik" ganz unverworren gelassen, und fast keinen davon hat ihr Verfasser gelesen. Seit länger als dreißig Jahren kannte er die Grundsätze, aus denen die „Kritik der reinen Vernunft" selbst entsprossen ist, in Keim und Blüthen; also solus et totus, pendet ab ore Magistri.

„Für wen diese Metakritik sein solle und sein werde?" Für die kritische Schule nicht; sie hat sich, wie sie selbst gesteht, in dies System hineinstudirt und muß seinen cant reden. Verbiete dem Raben, der den Imperativ mit Mühe gelernt hat, sein Salve, und er hat nichts mehr zu sagen.

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 884, Zweite Auflage. — H.

[1]) In dem ersten Drucke von Herder's „Metakritik" sind die Citate aus Kant mit kleinerer Schrift als der übrige Text des Buches gesetzt. Die späteren Ausgaben dagegen haben diese Citate nur durch Redezeichen kenntlich gemacht, wie es auch von uns geschehen ist, indem wir noch die Kantischen Stellen durch Antiqua-Redezeichen („ ") von andern Anführungen unterschieden, bei welchen letzteren stets Fractur-Redezeichen („ ") zur Anwendung gekommen sind. — D.

Außer dieser Schule aber giebt es eine Nation, eine Nation unparteiischer Leser. Zu ihnen, Männern und Jünglingen, spricht mit kalter Zuversicht (denn es wäre Beleidigung der Nation, an ihrem Menschensinn zu verzagen), zu ihnen spricht, der ihnen Inwohnende, ihr helleres Selbst, der Verstand also: „Das ist's mit den Formen und Denkformen, mit den Amphibolien und Antinomien, mit der Disciplinirung und Architektonik; lies! Die Dichtungen zerfallen, ehe Du sie anregst; sie bestehen weder in sich noch mit einander. Frage darüber Dich selbst, Deine Sinne, Deinen Verstand, Deine Vernunft; sie haben unverjährbare Rechte. Wollen jene in leere Formen, der Verstand in ein sinnloses Buchstabiren, die Vernunft in eine Betrügerin ohne Kanon, ohne End' und Zweck (als den endlosen Betrug selbst) transsubstantiirt sein? Als wirkliche, edle Kräfte haben sie Regeln ihres Gebrauchs in sich und eine andre Tendenz, als die ihnen der kritische Philosoph andichtet." Sollte der Verstand, wenn er also spricht (durchgängig ein Antipode kritischer Uebervernunft), der keinen Verstand ohn' ein Verständliches, kein Erkennen ohn' ein Erkennbares, kein prius ohn' ein posterius denkbar findet und eben dadurch dem Verstande seine Priorität, der Sprache ihre Bedeutung, der Erfahrung ihre Unmittelbarkeit bewährt, dagegen jeden leeren Wortschaum wie eine niedergefallene Schnuppe oder wie die Staubfäden des Löwenzahns wegbläst, sollte er mit einer Stimme, die in jedem Verstande, in der gesammten Sprache, aus aller innern und äußern Erfahrung widerhallt, kein Gehör finden? Eine Nation ist keine Schule; Kabalen und Zünfte können die Wahrheit aufhalten und beleidigen, nie aber unterdrücken und vernichten. Eine Zeit hin darf man das Lied singen: Fair is foul and foul is fair, die Stunde aber geht vorüber.

The charm's wound up.[1]) Zwölf Jahre hat die kritische Philosophie ihre Rolle gespielt, und wir sehen ihre Früchte. Welcher Vater (Jeder frage sich selbst) wünscht, daß sein Sohn ein Autonom kritischer Art, ein Metaphysikus der Natur und Tugend, ein dialektischer oder gar Revolutionsrabulist nach kritischem Schlage werde? Nun sehet umher und leset! Welches jüngere Buch, welche Wissenschaft ist mehr oder minder mit Flecken dieser Art nicht bedeckt, und wie manche edle Talente sind (wir hoffen, nur auf eine Zeit) zu Grunde gerichtet! Auswärtige Nationen höhnen uns: „Seid Ihr da, Ihr Deutschen, die Ihr in Manchem so

[1]) Die beiden englischen Sprüche sind aus den Hexenliedern in Shakespeare's „Macbeth". — D.

weit waret? Ihr speculirt, wie es irgend möglich sei, daß Euer Verstand werde? und wie Ihr etwa dazu gelangen möchtet? Ungewordene Nation, an wie andre Dinge solltest Du denken!"

Der Zauber ist vorüber. Daß man dieser Philosophie ein so zutrauendes günstiges Ohr lieh, geschah in großer und guter Erwartung. Sie versprach so viel; anmaßend drang sie sich auf; was hat sie geleistet? Mit Protestationen gegen allen Dogmatismus ist sie die absprechendste Gebieterin in einer Sprache worden, die sich vorher keine Schule erlaubte. Außer ihr ist kein Heil, kein plus und minus menschlicher Bestrebung. Sie hat den Schatz gefunden; ihre gemeinsten Auswürfe sind Goldstücke der Wahrheit. Was sie nicht gesagt hat, gilt nicht, bis sie es sagt.

The charm's wound up. Verlacht werden die Ausflüchte: „man habe den Meister nicht verstanden; wallfahrten müsse man zu ihm, um den authentischen Sinn der Gesetzgeber der Natur, Vernunft und Tugend, zu vernehmen". Wer verstanden werden will, schreibe verständlich, und hier hätte man verstehen können seit der ersten Zeile. Jetzt steht der Bau da; Pflicht ist es, und wie zu hoffen ist, heilbringende Pflicht, ihn zu durchgehen und mit strengster Unparteilichkeit zu prüfen. Es ist forderndes Zeitenbedürfniß. Rien ne recule plus les progrès des connaissances qu'un mauvais ouvrage d'un auteur célèbre, parcequ'avant d'instruire, il faut d'é t r o m p e r, sagt M o n t e s q u i e u.

„Aber welche Anmaßung!" Keine Anmaßung! Ueberzeugt, daß jeder speculative Begriff verständlich gemacht werden könne und müsse, weil ein neblichtes Wortgespinnst weder Kritik noch Philosophie ist; überzeugt, daß, was wir von unserm Verstande wissen, A l l e wissen und sich deutlich machen können, daß also auch der sogenannten e r s t e n P h i l o s o p h i e (Metaphysik genannt), nicht anders zu helfen sei, als daß sie, völlig sectenlos wie die Mathematik, rein von jedem unverständlichen Wortnebel, eine klare Exposition der ersten Begriffe unsers Verstandes und unsrer Vernunft, mithin wirklich e r s t e u n d l e t z t e P h i l o s o p h i e, eine reine S p r a c h e d e s a n e r k e n n e n d e n V e r s t a n d e s werde; überzeugt hievon, glaubt der Verfasser der „Metakritik" nicht nur, daß jeder Andre sie hätte schreiben k ö n n e n, sondern bescheidet sich auch, daß mancher Andre sie besser, nicht aber redlicher als er hätte schreiben m ö g e n. Anmaßungen zu widersprechen, ist keine Anmaßung; einer eiteln Dialektik, die uns unsers Verstandes überheben, statt dessen aber uns ihre Wortschemen als vollendete höchste Resultate alles Denkens aufdringen will, ihr entgegenzutreten, von ihrem Unrath die gemißbrauchte Sprache zu säubern

und den Menschensinn darauf zu führen, was er ohne dialektische Krümmen und Winkelhaken, seiner Erfahrung, seinem innersten Bewußtsein nach denkt und sagt: nicht Anmaßung ist dies, sondern Pflicht. Wer einer Nation ihre Sprache verkünstelt (mit welchem Scharfsinn es auch geschehe), hat das Werkzeug ihrer Vernunft verderbt und ihr verleidet; einer Menge von Jünglingen hat er ihr edelstes Organ verstümmelt und den Verstand selbst, dessen Gebiet sich den Speculationen nie abschließen kann, irre geleitet. Hätten wir aber eine größere Pflicht und Gabe als den freien innigen Gebrauch unsers Verstandes? Protestantismus ist also die „Metakritik"; sie protestirt gegen jedes der Vernunft und Sprache ebenso unkritisch als unphilosophisch aufgedrängte Satzungenpapstthum; sie protestirt gegen die dialektischen Nebelkünste der Hägsa. Laudandus Plato, laudandus Aristoteles; prae omnibus veritas colenda, urgenda, intime amanda.

1.

Titel und Einleitung.

„Kritik der reinen Vernunft“;*) der Titel befremdet. Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisirt man nicht, sondern man untersucht, bestimmt, begrenzt es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch. Künste, Wissenschaften, als Werke der Menschen betrachtet, kritisirt man, entweder in ihnen selbst oder in ihren Hervorbringungen; nicht aber Naturvermögen.**)

Den Schülern des großen Mannes, der eine „Kritik der reinen Vernunft, der Urtheilskraft“ u. s. w. schrieb, ist indeß dieser Name so lieb geworden, daß sie nicht nur Kritiken über Natur- und Uebernaturvermögen schrieben, sondern sich unterscheidend „kritische Philosophen“ nannten und alle, wenigstens die höchste Philosophie, zuletzt in eine Kritik dieser Vermögen setzten. Diese „kritische Philosophie“, sagt man, sei die einzig mögliche, die einzig wahre.

Wolan denn! Eben der ungewohnte Name legt eine größere Pflicht auf. Jeder Richter, er richte Naturvermögen oder Kunstwerke, muß von einem klar Gegebenen ausgehn und nicht ruhen, bis dies Gegebene deutlich bestimmt sei. Er muß nach einem Gesetz richten, dieses in seinen Urtheilsgründen deutlich angeben und genau anwenden. Endlich muß sein Urtheil selbst

*) Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. 1787. — H. [Wir haben nach dieser stillschweigend alle Abweichungen bei Herder verbessert. — D.]

**) Locke, Leibniz, Hume, Reid u. s. w. folgten dem Sprachgebrauch, da sie ihre Werke *Essay concerning human unterstanding*, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, *Treatise of human nature* u. s. w. nannten. In andern bestimmteren Sprachen würde der Titel *Critica intellectus humani*, *Critique de la pure raison*, *Critic on human unterstanding* sogleich einen widrigen Begriff erwecken, da man nur von einem critiqueur sagt: Il critique la raison humaine. — H.

klar, gewiß, aus dem Gegebenen nach der ihm gegebenen Norm entsprungen sein, oder es wird geläutert.

Jede Läuterung unterwirft sich denselben Gesetzen, und da der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" seine Schrift als das Werk anführt, „welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt",*) so darf und kann es nicht anders als mit Prüfung, d. i. kritisch gelesen werden. Die Anmerkungen, die daher entspringen, können keinen bescheidenern und eigenern Namen als Metakritik, d. i. Kritik der Kritik führen.

Wenn aber Vernunft kritisirt werden soll, von wem kann sie es werden? Nicht anders als von ihr selbst; mithin ist sie Partei und Richter. Und wonach kann sie gerichtet werden? Nicht anders als nach sich selbst; mithin ist sie auch Gesetz und Zeuge. Sofort erblickt man die Schwierigkeit dieses Richteramtes.

Um uns diese zu erleichtern, setzen wir fest:

Erstlich. Von keiner als der menschlichen Vernunft ist hier die Rede. Wir kennen keine andre, besitzen keine andre; in der menschlichen Vernunft eine höhere, allgemeinere als die Menschenvernunft richten, hieße die Vernunft selbst transscendiren.

Zweitens. Menschliche Vernunft können wir zwar in Gedanken und Worten zu einem gewissen Zweck von andern Kräften unsrer Natur sondern; nie aber müssen wir vergessen, daß sie in ihr abgesondert von andern Kräften nicht subsistire. Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übt und begehrt. Alle diese Kräfte sind nicht nur im Gebrauch, sondern auch in ihrer Entwickelung, vielleicht auch in ihrem Ursprunge einander so nah, so mitwirkend und verwickelt in einander, daß wir nicht wähnen dürfen, wir haben ein anderes Subject genannt, wenn wir eine andere Verrichtung desselben nannten. Mit Namen zimmern wir keine Fächer in unsrer Seele; wir theilen sie nicht ein, sondern bezeichnen ihre Wirkungen, die Anwendung ihrer Kräfte. Die empfindende und sich Bilder erschaffende, die denkende und sich Grundsätze erschaffende Seele sind ein lebendiges Vermögen in verschiedener Wirkung.

Drittens. Die menschliche Seele denkt mit Worten; sie äußert nicht nur, sondern sie bezeichnet sich selbst auch und ordnet ihre Gedanken mittelst der Sprache. Sprache, sagt Leibniz, ist der Spiegel des menschlichen Verstandes, und, wie man

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783. Vorr., S. 14. — H.

kühn hinzusetzen darf, ein Fundbuch seiner Begriffe, ein nicht nur gewohntes, sondern unentbehrliches Werkzeug seiner Vernunft.*) Mittelst der Sprache lernten wir denken, durch sie sondern wir Begriffe ab und knüpfen sie, oft haufenweise, in einander. In Sachen der reinen oder unreinen Vernunft also muß dieser alte, allgemein giltige und nothwendige Zeuge abgehört werden, und nie dürfen wir uns, wenn von einem Begriff die Rede ist, seines Heroldes und Stellvertreters, des ihn bezeichnenden Wortes schämen. Oft zeigt uns dieses, wie wir zu dem Begriff gelangt sind, was er bedeute, woran es ihm fehle. Construirt der Mathematiker seine Begriffe durch Linien, Zahlen, Buchstaben und andre Zeichen, ob er gleich weiß, daß er keinen mathematischen Punkt machen, keine mathematische Linie ziehen könne und eine Reihe anderer Charaktere von ihm gar willkürlich angenommen sind, wie sollte der Vernunftrichter das Mittel übersehen, durch welches die Vernunft eben ihr Werk hervorbringt, festhält, vollendet? Ein großer Theil der Mißverständnisse, Widersprüche und Ungereimtheiten also, die man der Vernunft zuschreibt, wird wahrscheinlich nicht an ihr, sondern an dem mangelhaften oder von ihr schlecht gebrauchten Werkzeuge, der Sprache liegen, wie das Wort Widersprüche selbst sagt.

Glaube Niemand, daß die hohe Kritik der reinen Vernunft hiedurch erniedrigt und die feinste Speculation zur Grammatik werde. Es wäre gut, wenn sie in Allem dies werden könnte, worauf auch Leibniz mit seiner Charakteristik ausging. Dem großen Sprachkenner, Sprachenforscher, Sprachenvergleicher war, wie hundert seiner Bemühungen zeigen, die Bezeichnung unsrer Begriffe in ihren Ableitungen sowol als Complicationen die letzte und höchste Philosophie. Auch dem weisen Locke (wie seine Nation ihn ehrenhaft nennt) war das Organon unsrer Vernunft, die Sprache, nicht gleichgiltig. Nicht nur das dritte Buch seines bescheiden also genannten Versuchs, den menschlichen Verstand betreffend, handelt von der Natur, dem Gebrauch, der Bedeutsamkeit der Worte, sondern er bekennt selbst das Mangelhafte seines Versuchs auch deshalb, daß er zu spät an dies unentbehrliche Mittel der menschlichen Erkenntnisse gedacht habe. „Als ich diesen Discurs über den menschlichen Verstand begann und eine gute Weile nachher, kam mir nicht der mindeste Gedanke

*) S. Sulzer's „Zergliederung des Begriffs der Vernunft", seine „Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Sprache in die Vernunft, der Vernunft in die Sprache" (Vermischte philosophische Schriften. Th. 1. S. 246 ff.; Th. 2. S. 168 ff.), Lambert's „Semiotik" u. s. w. — H.

bei, daß Worte in Betracht zu ziehen dabei irgend nöthig wäre; sobald ich aber die einfachen und die zusammengesetzten Ideen unsers Verstandes durchwandelt hatte und den Umfang sowol als die Gewißheit unsrer Erkenntnisse zu untersuchen anfing, fand ich eine so nahe Verbindung zwischen Erkenntnissen und Worten, daß, falls man nicht zuvor die Kraft und Bedeutungsart der Worte wohl bemerkte, übermenschliches Erkenntniß äußerst Weniges klar und behörig gesagt werden könne. Zwar geht dies auf Dinge hinaus, größtentheils aber geschieht es so sehr durch Worte, daß von unsern allgemeinen Begriffen Worte kaum trennbar scheinen." So Locke;*) und ein scharfsehender Sprachforscher seiner Nation hat sogar den Gedanken geäußert, daß der Philosoph seinen Versuch über den menschlichen Verstand lieber einen grammatischen Versuch, einen Tractat über Worte hätte nennen mögen.**) „Nach Aristoteles' Urtheil", sagt Scaliger, „war Grammatik nicht nur, was kein Gesunder leugnen wird, ein Theil der Philosophie, sondern sie selbst hielt er von der Grammatik untrennbar. Er, Aristoteles, bessert oft, oft untersucht und erklärt er Ausdrücke; oft schafft er solche. In einem fortgehenden Commentar war er beflissen, die mancherlei Arten der Bedeutung der Worte uns wissen zu machen" u. s. w.***) Von Plato ist bekannt, wie hohen Werth er der Sprache beilegte, so daß er, um Begriffe zu erforschen, mehrmals, auch unglücklich, etymologisirte. Die Stoiker desgleichen. Ueberhaupt drückten die Griechen Vernunft und Rede mit einem Wort aus, λόγος.

*) Im Briefe an den Leser der fünften Ausgabe sagt er: Vague and insignificant Forms of Speech, and Abuse of Language, have so long passed for Mysteries of Sciences; and hard and misaplied Words, with little or low Meaning have by Prescription such a Right, to be mistaken for deep Learning and Hight of Speculation, that it will not be easy to persuade, either those, who speak or those, who hear them, that they are but the Covers of Ignorance and Hinderance of true Knowledge. To break in upon the Sanctuary of Vanity and Ignorance, will be, I suppose, some Service to human Understanding. — H.

**) Perhaps it was for mankind a lucky mistake (for it was a mistake), which Mr. Locke made, when he called his book An Essay on human Understanding. For some part of the unestimable benefft of that book has, merely on account of its title, reached to many thousand more than, I fear it would have done, had he called it (what it is merely) A Grammatical Essay or a Treatise on Words, on Language. *Horne Tooke* Ἔπεα πτερόεντα, p. 42. — H.

***) *Scaliger*, *De causis latinae linguae.*, Praef. — H.

* * *

Es ist Zeit, vom Titel zum Buche selbst zu kommen; die Einleitung zeigt den Zweck desselben.

„I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß.

„Wenn gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wol sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat."*) Bekannt ist's, daß mit gleichen oder ähnlichen Ausdrücken dies Leibniz sagte. „Es fragt sich," heißt es in seinem lesenswürdigen Werk über Locke,**) „ob die Seele an sich selbst eine unbeschriebene Tafel, und ob das, was in sie gezeichnet sei, lediglich von den Sinnen und aus der Erfahrung komme; oder ob sie selbst ursprünglich die Principien vieler Notionen und Lehren enthalte, welche die äußern Gegenstände in ihr blos erweckten; ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhangen, oder ob es Wahrheiten gebe, die ein anderes Fundament haben. Denn wenn einige Ereignisse vor aller Probe, die man darüber macht, vorausgesehen werden können, so ist offenbar, daß wir dazu etwas an unserm Theil beitragen. Die Sinne, so nothwendig sie zu allen unsern wirklichen Kenntnissen sind, reichen doch nicht hin, um uns alle Erkenntnisse zu geben; immer geben sie nur Exempel, d. i. besondre oder individuelle Wahrheiten. Alle Exempel aber, die eine allgemeine Wahrheit bekräftigen, wie zahlreich sie auch sein mögen, reichen nicht hin, um die allgemeine Nothwendigkeit dieser Wahrheit zu begründen" u. s. w. Da Leibniz in dieser Hinsicht alle von Locke vorgeführten Ideen mit seltner Geduld prüft, so durfte Eberhard mit Recht sagen, daß die Leibnizische Philosophie ebensowol eine Vernunftkritik als die neuere enthalte (sie liegt in diesem Werke der Welt vor Augen), obgleich daraus noch nicht folgt, daß durch sie alle neuere Kritik entbehrlich gemacht worden.***)

*) S. 1. — H.

**) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, p. 4, in den *Oeuvres philosophiques de Leibnitz, publiés par Raspe.* — H.

***) Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, von I. Kant, Königsb. 1790. — H.

Die Vernunft wird sich kritisiren, und jede Kritik derselben muß sich gefallen lassen, kritisirt zu werden, so lange Vernunft und Kritik ist. War ihre Rechnung richtig, warum sollte sie sich scheuen, aufs Neue überrechnet zu werden?

Wenn aber eben diese Frage, die auch Leibniz aufwarf, so ausgedrückt werden will: „ob es ein von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe", und diese Erkenntnisse a priori mit der Bestimmung genannt werden, daß sie „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden" und ihnen „gar nichts Empirisches beigemischt" sei,*) so enthält sie etwas, was in jener Frage nicht war. Dort wurde angenommen, daß sinnliche Eindrücke Erkenntnisse veranlassen, daß, wie Leibniz sagt, äußere Gegenstände Begriffe erwecken, mithin diese Erkenntnisse und Begriffe, auch wenn sie in der zehnten höheren Potenz erschienen, von allen Eindrücken der Sinne, von aller vorhergegangenen Erfahrung nicht ganz unabhängig wären; hier sollen sie es schlechterdings sein und nur dann, wenn sie es sind, a priori heißen. Es ist zu zweifeln, daß ein einziger solcher Begriff in unsrer Seele stattfinde; wenigstens ist gewiß, daß das Wort a priori in keiner menschlichen Wissenschaft, selbst nicht in der Mathematik diese Strenge mit sich führe. Sätze und Schlüsse erkenne ich in ihr a priori, d. i. kraft meiner Vernunft erkenne ich die in ihnen liegenden Wahrheiten durch sich selbst an, obgleich ihr Material, Körper, Flächen, Linien, Figuren, durch welche ich den Begriff forme und in solchen allein habe, auch wenn ich sie im Verstande construire, mir nur als ein posterius gegeben waren. Im gemeinen Gebrauch bezieht sich das Wort a priori nur auf das, was folgt; blos in Beziehung hierauf heißt's a priori; denn aus dem Leeren schließt sich nichts. Woher dies prius sei, ob eine Erfahrung, d. i. ein inneres Datum nach den Regeln meines Verstandes, oder ein äußeres nach Maßgabe meiner Sinne, wird damit nicht ausgemacht. Sich von sich selbst unabhängig zu machen, d. i. aus aller ursprünglichen, innern und äußern Erfahrung sich hinauszusetzen, von allem Empirischen frei über sich selbst sich hinauszudenken, vermag Niemand. Das wäre ein prius vor allem a priori; damit hörte, ehe sie anfing, die Menschenvernunft auf.

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 2 f. — H.

„II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.*)

Solche Erkenntnisse sind nach diesem Buch zuerst „Sätze, die mit ihrer Nothwendigkeit in strenger Allgemeinheit gedacht werden und auch von nothwendigen Sätzen abgeleitet sind"; dergleichen seien alle Sätze der Mathematik. Auch aus dem gemeinen Verstandesgebrauche führt es den Satz an, „daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse". Hier „enthalte der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn von einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, — ableiten wollte." Dies Exempel beiseite gesetzt, giebt es allerdings unter der Form des Nothwendigen und Allgemeinen ausgesprochene gemeine Wahrheiten in der menschlichen Seele und Sätze der Art in der menschlichen Sprache; woher aber ihre Nothwendigkeit entspringe, wie weit ihre Allgemeinheit reiche, endlich, da alle allgemeinen Sätze sich zuletzt auf einfache Begriffe müssen zurückführen lassen, woher und welcher Art diese seien, kurz, das primum dieses a priori ist eben die Frage.

Außer den Urtheilen findet die Kritik auch in Begriffen einen Ursprung a priori, wie z. B. im Begriff des Raums, der Substanz u. s. w. Ob und wiefern dies von aller Erfahrung unabhängige Begriffe seien, bleibt gleichergestalt Frage.

„III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme."**)

Allerdings bedarf sie solche, und so lange es Philosophie gab, hat man sich darum bemüht. Nicht als ob die Frage selbst, wie nämlich „Erkenntnisse a priori möglich sind, auf welchen Principien sie beruhen, und von welchem Umfange sie sein können", so hoch über uns hinaus läge; denn wir haben ja uns selbst und dürfen unsre Erkenntnisse nur prüfen; sondern weil allgemeine Behauptungen hierüber wenig helfen, wenn nicht zugleich die Erkenntnisse gesondert und geordnet, in Reihen auf ihren

*) S. 3. — H.
**) S. 6. — H.

Ursprung zurück-, durch Stufen und Arten durchgeführt, in Symbolen, welcherlei diese auch sein mögen, gezeigt und sodann aus der Natur des menschlichen Verstandes klar gemacht werde, was in ihnen ein prius oder posterius sei. Da nun derselbe **eine** menschliche Verstand in mancherlei Sprachen seine Begriffe anders construirt, d. i. bindet, trennt und andeutet, da mit den Zeiten sich die Bedeutung des Symbols ändert und jetzt diesem, jetzt jenem Nebenbegriffe Raum giebt, da endlich gerade mit abgezogenen, allgemeinen Begriffen der Leersinn der Menschen am Meisten spielt, so wird jene leichte Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse **a priori** bestimmt, erschwert.

„IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile."*)

Da auf diesen Unterschied als auf den Schlüssel zum großen Geheimniß der transscendentalen Philosophie Alles ankommt,**) so lasset uns die Kritik darüber ausführlich hören.

„Analytische Urtheile sind diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität; diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, *sollen* synthetische Urtheile heißen. Die ersteren könnte man auch *Erläuterungs*-, die anderen *Erweiterungsurtheile* heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren; dagegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, *welches in jenem gar nicht gedacht war* und durch keine Zergliederung desselben hätte können *herausgezogen* werden. Z. B. wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urtheil — dagegen wenn ich sage: Alle Körper sind schwer — ein synthetisches Urtheil.

„Erfahrungsurtheile als solche sind insgesammt synthetisch. — Es ist die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die

*) S. 10. — H.

**) „Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr *classisch* zu sein." *Prolegom.*, S. 30 f. — H.

selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewol nur zufälligerweise gehören.

„Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. — Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. — Der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mitenthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschiehet, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar nothwendig gehörig zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwol damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt. Nun beruht auf solchen synthetischen, d. i. Erweiterungsgrundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis als zu einem wirklich neuen Erwerb erforderlich ist."

„V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten."

„1. Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfodert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden; worin sie sich irreten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

„Zuvörderst muß bemerkt werden, daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empirisch seien, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wolan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniß a priori enthalte. Der Satz $7 + 5 = 12$ scheint analytisch und ist synthetisch.

„Ebenso wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.“ —

„2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urtheile a priori als Principien in sich. — Z. B. der Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen. An beiden ist nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch daß sie synthetische Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern blos ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch a priori gedacht; und so in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwissenschaft.

„3. In der Metaphysik — sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, blos zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniß a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urtheile a priori wol gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: Die Welt muß einen ersten Anfang haben u. a. m. Und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

„VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft."

„— Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

„Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am Nächsten trat, sie aber sich bei Weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern blos bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principium causalitatis) stehen blieb, glaubte herauszubringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde Alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der That blos aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß nach seinem Argumente es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, für welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wol würde bewahrt haben.

„In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mitbegriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

„Wie ist reine Mathematik möglich?

„Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wol geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Was aber Metaphysik betrifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang,

und weil man von keiner einzigen, bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen Jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

„Nun ist aber diese Art von Erkenntniß in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

„Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe oder von Ewigkeit her sei, u. s. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei, welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nichtwissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urtheilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

„Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt nothwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skepticismus.

„Auch kann diese Wissenschaft nicht von großer, abschreckender Weitläuftigkeit sein, weil sie es nicht mit Objecten der Vernunft, —

sondern blos mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entspringen und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu thun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.

„Man kann also und muß alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft a priori beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntniß a priori synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie blos zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir a priori zu solchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren giltigen Gebrauch in Ansehung der Gegenstände aller Erkenntniß überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wol jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

„VII. Idee und Eintheilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft."

„Sie soll eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, mithin eine Propädeutik zum System der reinen Vernunft — und ihr Nutzen in Ansehung der Speculation wirklich nur negativ sein, d. i. nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrthümern frei halten. — Um die Principien der

Synthesis ist uns zu thun (sagt der Verfasser), sie in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung giebt eine transscendentale Kritik, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse a priori abgeben soll. — Eine solche Kritik ist eine Vorbereitung zu einem Organon der reinen Vernunft, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft — dargestellt werden könnte. — Den ganzen Plan der Transscendentalphilosophie entwerfe sie architektonisch, d. i. aus Principien, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. — Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft sei, daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei. — Es gebe zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendentalphilosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde also zum ersten Theile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden."*)

Ehe wir in diesen propädeutischen Saal treten, wird es nöthig sein, uns (nach der Sprache der kritischen Philosophie) zuvörderst zu orientiren, damit wir wissen, wie wir hinauskommen mögen.

1. Was ist Erkenntniß a priori?

Erkenntniß, das ich aus mir beiwohnenden Begriffen vor einer anzustellenden Erfahrung voraus habe. Woher ich es habe, ob's ohn' alle und vor aller Erfahrung in meine Seele gekommen sei, sagt der Ausdruck nicht. Wäre dem Mathematiker kein Raum und im Raum kein Körper als möglich oder wirklich, d. i. durch innere oder äußere Erfahrung gegeben, so könnte er von Kör-

*) S. 14—30. — H.

pern keine Flächen, von Flächen keine Linien absondern, noch solche als Begriffe im Raum construiren.*) Die Regeln der Vernunft, nach welchen er sie construirt, sind ihm im Wesen der Vernunft selbst gegeben. Um also Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir das Wort a priori ganz weglassen und reine, d. i. abstracte Begriffe rein, allgemeine Begriffe allgemein, nothwendige nothwendig nennen, ohne den fremden untergeschobnen Begriff einer Priorität vor aller Erfahrung ins Spiel zu bringen;**) denn dieser kann keinem Erkenntniß, falls es nicht seiner Natur nach allgemein und nothwendig ist, Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben. Was er aus dem Begriffe selbst schließt, nennt der Mathematiker einen Schluß a priori, ohne zu untersuchen, woher ihm der Begriff gekommen, noch weniger die ihm einwohnende Beweiskraft aus einem verneinenden Nebenbegriff „vor aller und ohn' alle Erfahrung" herzuleiten, womit er sich in unnütze Fragen verwirrte.

2. Was heißt Synthesis? oder synthetisch?

Synthesis heißt Zusammensetzung; die Griechen brauchten das Wort von einer regelmäßigen Wortfügung, zumal der Dichter, wie sie in anderm Verstande das Wort Syntaxis gebrauchten. In der Mathematik bezeichnete man damit einen Gang der Methode. Einen Beweis nämlich, der von den ersten Begriffen und Grundsätzen in zusammenhängenden Schlüssen auf den zu erweisenden Satz fortschreitet, nennt man synthetisch, den gegenseitigen Gang vom zu erweisenden Satze zu Grundsätzen der Vernunft oder zu Erfahrungen analytisch. Jeder Lehrart läßt man ihren Ort, ihr Verdienst, prüft eine durch die andre und setzt sie, weil im Grunde beide zu einander gehören, nach Erforderniß der Sache

*) Daß dies die Ordnung und Genesis der genannten mathematischen Begriffe, nicht aber die gegenseitige vom Punkt zum Körper sei, hat Kästner mehrmals (s. „Hamburg. Magazin", Th. 4. S. 46; Th. 21. S. 90 und sonst) gezeigt. — H.

**) „Da wir diese Vordersätze haben müssen, ehe wir den Schlußsatz ziehen können, so gehen die Vordersätze dem Schlußsatz vor, und dies heißt allerdings a priori gehen. Hingegen wenn wir die Vordersätze nicht haben oder uns derselben nicht zugleich bewußt sind, um den Schlußsatz ziehen zu können, so haben wir kein anderes Mittel als die Erfahrung. Dies hat man a posteriori genannt und dadurch aus diesem letzten Begriff einen terminum infinitum gemacht. Man sieht aber leicht, daß diese beiden Begriffe müssen verhältnißmäßig genommen werden. Denn wollte man schließen, daß nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch Alles, was wir daraus finden können, a posteriori seien, so würde sich der Begriff a priori bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse voraus bestimmen können, weil wir in solchem Fall keinen von den Vordersätzen der Erfahrung müßten zu danken haben. Und so wäre in unsrer ganzen Erkenntniß so viel als gar nichts a priori." Lambert's Organon, S. 636 f., S. 413 f. — H.

zusammen. Keinen Synthetiker hat man den Analysten verachten gesehen, wenn er wohl analysirte; auch hat sich die Mathematik in diese zwei Namen als besondere Schulen nie getheilt. In der Philosophie fängt die wahre synthetische Methode von Erfahrungen, als dem Gegebnen an und steigt hinauf; die Analyse von allgemeinen Begriffen steigt hinunter; jede dieser Lehrarten ist an Stelle und Ort gut, ja keine kann ohne die andre lange ihr Werk treiben.

Was soll nun aber die Eintheilung analytischer und synthetischer Urtheile? An sich ist jedes Urtheil (Thesis) eine Zusammensetzung (Synthesis) des Subjects und Prädicats, es möge bejaht oder verneint werden. Wird es bejaht, so muß sich immer eine Verknüpfung des Subjects und Prädicats denken lassen, sonst könnten sie zu einander nicht gehören. Die Bestimmung, daß das Prädicat im Begriff des Subjects enthalten und ein Theil desselben sei, der analytisch durch Theilung herausgebracht werden müsse, ist viel zu enge gedacht; denn da sich durch Nennung des Subjects nicht sogleich Alles, was in ihm liegt oder zu ihm gehört, irgend ein Merkmal, ein Verhältniß, eine Beschaffenheit desselben offenbart, so müssen uns, wenn wir nicht ewig Identitäten, d. i. ein und dasselbe A = A herbeten oder 4 in 2 + 2 auflösen wollen, Urtheile vorkommen, die unsre Kenntnisse erweitern, d. i. in denen das Prädicat etwas sagt, das nicht sogleich im Subject erscheint. Will man diese Urtheile synthetisch nennen, wolan! nur wolle man damit nichts Neues gesagt, auch keine wesentliche Eintheilung der Urtheile gemacht haben, indem dem Einen neu sein kann, was dem Andern nicht neu ist, und Einer die Verknüpfung der Begriffe schneller als der Andre wahrnimmt. Daß z. B. Erfahrungssätze, sie mögen innere oder äußere wahre Erfahrung enthalten, unsre Kenntnisse erweitern, wußte man; man nannte daher auch die Lehrart, die vom Gegebnen, d. i. von Erfahrungssätzen ausgeht, die synthetische Methode, ohne daß man deshalb auch in ihrem Gebrauch die Analysis ausschloß. Auch diese, wenn sie nicht etwa aus dem Subject allein mittelst einer Worterklärung, sondern aus einem höheren Begriff, unter welchen Subject und Prädicat gehören, jenem dies zuführt, erweitert unsre Begriffe und ist der Synthese ebenso schätzbar als unentbehrlich. Ueberhaupt gehört der Unterschied von Synthesis und Analyse zur Form eines Urtheils nicht, da derselbe Satz seiner Verbindung nach in jener und dieser Gestalt vorkommen kann. Das Kind, das, indem es den Stein aufheben wollte, aussagte: Der Stein ist schwer, sprach (nach dieser

Benennung) ein synthetisches, d. i. Erfahrungsurtheil aus, nicht anders, als wenn es den Berg ansah und sagte: Der Berg ist groß, lang, weit, breit, hoch (ausgedehnt); Ausdehnung und Schwere geben also keinen standhaften Unterschied eines synthetischen und analytischen Urtheils;*) wer beide Begriffe, der Schwere und Ausdehnung, aus einem höheren abzuleiten weiß, der analysirt. Auf dem „Hinausgehen aus dem Begriff des Subjects“ beruht die wahre innere Synthesis des Urtheils nicht, sondern auf der Verknüpfung des Subjects und Prädicats durch ein Drittes, sei dieses nun ein höherer Begriff oder ein Merkmal der Erfahrung. Wir werden also wohlthun, wenn wir auf den Unterschied der Synthesis und Analyse bei einzelnen Urtheilen nicht achten, theils weil er ungewiß und relativ ist, sich also auch nach Ort und Zeit ändert, insonderheit aber, weil er vom Wesen des Urtheils, d. i. von seiner innern verknüpfenden Form abführt. Jedes behauptende Urtheil, als eine Verknüpfung zweier Begriffe, die nicht ein und dasselbe sind, muß einen Grund dieser Verknüpfung haben, folglich synthetisch, und sofern dieser Begriff mit andern zusammenhängt, aus denen er entwickelt wird, analytisch sein; denn in der menschlichen Seele sind alle Begriffe verbunden. Möge diese Verknüpfung durch Erfahrung oder durch Ableitung aus höheren Grundsätzen gefunden werden, gnug, wenn der Satz erwiesen ist oder erweist.

3. Sind in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft Sätze, in denen das Prädicat mehr als das Subject sagt?

Allerdings, sonst wäre nie eine Wissenschaft worden; statt aller betete man das Einmaleins. Da aber dies Mehrenthaltene sowol aus höheren Grundsätzen als aus neuen Erfahrungen in die Urtheile gebracht werden, ja Eins ohne das Andre nicht sein kann, so bedürfen Analyse aus höheren Begriffen und Synthese aus neuen Erfahrungen fortwährend einander. Der Satz: „Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch, der so unwidersprechlich gewiß als der Bemerkung bisher entgangen sein soll,“**) besteht keinesweges. Tausend und zehntausend Urtheile in der Mathematik sind analytisch; die synthetische Methode selbst kann nicht anders als analytisch fortschreiten, bis sie zu identischen Begriffen gelangt. Dies will das Wesen der mathematischen Lehrart.

Der Satz z. B. 7 + 5 = 12, der durchaus synthetisch sein

*) S. 11. — H.
**) S. 14. — H.

soll, *) ist weder synthetisch noch analytisch, sondern identisch, 1 = 1. Denn es ist ein und dieselbe Anerkennung der Vernunft, die die Einheit in 7, in 5, in 12 wahrnimmt; es ist derselbe Begriff in andern Zahlzeichen. „Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei", ist kein Satz, der etwas Neues synthetisch hinzuthut, sondern der, sobald ich die Begriffe gerade, kurz, Linie, Punkt inne habe, aus der Construction der mathematischen Linie, in der sich ein Punkt zum andern bewegt, unwidersprechlich folgt; mithin ist er analytisch. Die Begriffe gerade, kurz, Linie, Punkt aber sind gegebne Begriffe, über welche die Mathematik nicht hinausschreitet. Endlich beruht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit mathematischer Sätze auf nichts weniger als auf dem negativen Merkmal, daß sie unabhängig von aller Erfahrung, vielmehr beruht sie auf dem höchst positiven, daß sie ihrer Natur nach unserm Verstande gewiß, also aufs Innigste mit der Erfahrung verbunden und diese selbst sind, wenn sie auch nicht dargestellt würden. In den Regeln des Verstandes nämlich sind sie so genau, ja genauer als in der Darstellung selbst gegeben, welche letztere jene innere Erfahrung immer nur unvollkommen bezeichnet. Ueberhaupt sind die Begriffe der mathematischen Evidenz und der zu ihr führenden verschiednen Lehrart dergestalt ins Licht gesetzt, daß die Behauptung, als sei „der Unterschied zwischen Analyse und Synthese ihrer Urtheile" bisher übersehen worden, befremdet. **)

In der Naturwissenschaft giebt's allerdings Urtheile, in denen das Prädicat mehr als das Subject sagt; übel, wenn dieses nicht wäre. Auch sie aber, was sind sie? Entweder Erfahrungssätze oder aus höheren Urtheilen abgeleitete Begriffe, deren Richtigkeit erwiesen werden muß, oder sie verschwinden. Sätze der Art, z. B. „daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe", ***) ist entweder ein blos identischer Satz, der aus den Begriffen Körperwelt, Veränderung, Quantum, wie sie hier gesetzt sind, entspringt, oder er ist unbewiesen und darf als kein Axiom gelten. Der Satz, „daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen", heißt, recht ausgesprochen: „Der Wirkung ist die Gegenwirkung gleich, aber entgegengesetzt", mithin ist's ein

*) S. 15. — H.

**) Kein mathematisches Lehrbuch hat den Unterschied beider Methoden unbemerkt gelassen, so auch fast keine Logik. Lambert in seinem Organon und in seinen logischen Abhandlungen hat von beiden Methoden scharfsinnig gehandelt; aber freilich nur als von Methoden, wohin beide Begtiffe auch nur gehören. — H.

***) S. 17. — H.

identischer Satz, der auf den Begriffen der Kraft, der Wirkung und Gegenwirkung beruht. Soll er etwas mehr sagen, so muß er aus der Erfahrung, synthetisch, oder aus höheren Begriffen, analytisch seinen Beweis finden. Der Satz: „Was geschieht, muß eine Ursache haben", ist identisch; denn im Geschehen setzen wir die Ursache des Werdens mit und voraus. Ueberhaupt sind die Beispiele synthetischer Sätze in der Kritik durchaus übel gewählt.

4. Giebt's synthetische Urtheile a priori? und geht der Zweck der Metaphysik dahin, unsre Erkenntniß über die Grenzen aller Erfahrung hinaus, durch synthetische Urtheile a priori zu erweitern?

Urtheile unsrer Seele vor aller und ohne alle Erfahrung, da sie ganz ohne Inhalt wären, sind leere, d. i. keine Urtheile; denn selbst wenn ich A = A sage, muß mir A der Gegenstand als ein denkbarer, d. i. als ein innerer Erfahrungsbegriff gegeben sein, oder ich habe nichts gedacht und gesagt. Soll nun das Urtheil aussprechend im Prädicat ein Neues sagen, woher dies Neue? Es muß seine Wahrheit entweder in sich selbst oder im Zusammenhange des Subjects mit ihm unter einem Mittelbegriff haben, der beide bindet; außer welcher Bedingung das Urtheil kein Urtheil wäre. Läge einer oder der andre dieser Begriffe völlig außer den Grenzen unsrer Erkenntniß, d. i. unsrer innern oder äußern Erfahrung, so hätten wir von einem Nichts geredet, ein Nichts behauptet; wohl verstanden nämlich, daß hier nicht blos von äußerer grober Erfahrung an Gegenständen im Raum und in der Zeit die Rede sei, sondern auch von innerer Erfahrung, d. i. von einer Zusammensetzung der Begriffe nach der Natur unsers Verstandes, die weder Raum noch Zeit zur Anschauung bedürfen. Eine Synthesis a priori also, d. i. die Hinzufügung eines Prädicats zu einem Subject vor und außer aller Erfahrung ist ein 0 + 0, ein Nichts.

„Und doch strebt die Metaphysik über den Kreis aller Erfahrung hinaus." Es wird sich zeigen, ob und wiefern und woher sie dahin strebe. Ihr doppelsinniger Name Metaphysik will, daß sie nach oder über der Physik die ersten Gründe und Principien der Dinge, d. i. unsers Erkenntnisses von ihnen, erforsche. Sonach mußte sie freilich von der Physik wie von der Moral und den Redekünsten getrennt werden, und es war ein verdienstliches Werk des Aristoteles, daß er sie trennte; sie lag bei seinen Vorgängern unter physischen und andern Fragen gleichsam begraben. Wenn er sie als eine eigne Wissenschaft aufstellte, die er die erste Philosophie, Weisheit nannte, so ward sie eben da-

mit auch die letzte Philosophie; denn alle die Wissenschaften mußten ihr vorhergegangen sein, deren Ursachen und Grundsätze sie erforschen sollte. Da diese nur in den gegebnen Dingen selbst liegen können, so ward sie von ihm nicht aller Erfahrung vorangeschickt, sondern dem Kreise vorangegangener Erfahrung eigentlich zugefügt und angeeignet. Wer sie als eine Thörin betrachtet, die außer und vor aller Erfahrung etwas sucht, wovon sie durchaus keinen Begriff hat und haben kann, der dichtet wie die Scholastiker sich selbst eine Metaphysik, die lieber Pro- oder Hyperphysik heißen sollte; die menschliche Vernunft erkennt diese nicht an. Nirgend anders hin als in sich selbst kann sich die Vernunft verirren, durch Mißbrauch ihrer Kräfte oder ihres Werkzeugs; sich außer sich in einen Zustand, ehe menschliche Vernunft war, setzen, um zu sehen, wie menschliche Vernunft werde, ist nicht Philosophie, sondern Platonische Dichtung.

Daß in der Metaphysik viel Schwankendes und Ungewisses ist,*) kommt nicht davon, daß man den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen nicht wußte; ohne diesen schwankenden Unterschied zu nennen, weiß Jeder, ob er den gegebnen Begriff blos zergliedere, oder ob er etwas Neues sage. Auch mußte eine Philosophie, die die ersten Gründe der Dinge erforschen wollte, doch wol darauf kommen, woher sie solche entdecken möge. Die Schwierigkeiten, mit denen die Metaphysik zu kämpfen hatte, lagen ganz in etwas Anderm, in der Sache selbst, in dem hohen Ziel, das sie sich vorsteckte, an ihren ungewissen Werkzeugen und vielen andern Umständen, die Bacon's Organon vortrefflich darstellt. Die ersten Gründe und Principien der Dinge festzustellen, ist doch wahrlich nichts Leichtes; tausend Irrungen mußten dabei vorgehn, und die erste Philosophie, mit der wir der Anlage nach geboren werden, konnte der Ausbildung nach nicht anders als die letzte werden.

Sie wird dies gern; denn sie bescheidet sich, daß ihr kein anderer Platz gebühre, und weiß, daß, je später sie ihn einnimmt, sie ihn desto ehrenhafter bekleide. Auf synthetische Urtheile a priori verläßt sie sich in ihrem Fortstreben am Wenigsten; vielmehr wo, aus der Luft gegriffen, dergleichen Metathesen und Hypothesen synthetisch in die Sprache gekommen sind, müssen sie weggethan werden. Das will ihr Amt. Sie verdiente den Namen Metaphysik nicht, wenn sie Dichtungen aus der Luft griffe und ohne Grund und Band zum alten Nichts ein neues Nichts aus sich selbst fügte.

*) S. 19. — H.

5. Kann also die Metaphysik durch eine Transscendental-Aesthetik, Transscendental-Analytik, Transscendental-Dialektik geheilt oder verbessert und fortgeführt werden?

Das hieße den Schaden mit einem ärgern Schaden heilen. Hätte sich die Vernunft z. B. durch Transscendenz ihrer selbst in luftleere Gegenden verirrt und verstiegen, bringt man sie zurecht, wenn man noch höher steigt und die Transscendenz transscendirt? Vollends wenn auf einen Unbegriff, Synthesis, vor allem und außer allem Gegebnen die Sache ankommen soll und man von lauter Undingen ($\sqrt{-1}$), von einer Vernunft, ehe Vernunft war, von Gegenständen, ehe Gegenstände sind, redet: so läuft man Gefahr, den wahren Gebrauch der Vernunft propädeutisch völlig wegzuvernünfteln. Ist der Vernunft, wie die Geschichte zeigt, insonderheit dadurch viel Unheil zugestoßen, daß man sie mit der Streit- und Disputirkunst (Dialektik) verwechselte: wie könnte diese böse Feindin je ihren Schaden heilen oder einen bessern Gebrauch derselben gründen, wenn sie durch ein Decret a priori sich sogar zur Schöpferin der Vernunft a priori machte?

Gerade der entgegengesetzte Weg ist der einzige, der fördert. Statt nämlich zu transscendiren, kehre die Vernunft auf den Ursprung ihres Besitzes, d. i. in sich selbst zurück, mit der Frage: „Wie kamst Du zu Dir und zu Deinen Begriffen? wie hast Du diese ausgedrückt und angewandt, verkettet und verbunden? woher kommt's, daß Du ihnen allgemeine, nothwendige Gewißheit zueignest?“ Unterläßt sie diese Frage und isolirt sich von aller Erfahrung, so thäte sie wohl, wenn sie sich auch von der Sprache isolirte; denn diese hat sie gewiß doch nur durch Erfahrung. Geriethe sie endlich so weit ins Wahnreich, daß sie ihren Urtheilen vor aller Erfahrung deshalb Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuschriebe, weil sie (nach der mißverstandenen Anwendung des Worts) a priori, d. i. vor aller und abgetrennt von aller Erfahrung waren, so ist sie im Lande vor aller Vernunft, die sammt der Erfahrung durch sie erst möglich werden soll, indem sie solche synthetisch a priori erdichtet. Es ist zu zweifeln, ob es einen ärgern Mißbrauch der Sprache gebe als diesen. Er constituirt in Wortlarven eine Ueberverminft, die alle Philosophie abschneidet und nur Figmente möglich macht, Figmente ex nullis ad nulla, ein a priori, das, ehe es ist, sich selbst schafft, getrennt von sich selbst und ohn' alle Erfahrung.

Auf verständliche Worte zurückgeführt, heißt also die Frage nicht: „Wie ist menschlicher Verstand, menschliche Vernunft mög-

lich?" als ob diese sich selbst erst zu setzen oder zu fabriciren hätten; sondern da sie gesetzt und gegeben, ja die edelsten Gaben sind, die wir zu erkennen und anzuwenden haben, so heißt die Frage:

Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? Wie knüpfen sich solche? Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und nothwendig zu denken?

Und da Verstand und Vernunft unsers Geschlechts Charakter ist, so fragen wir damit nach diesem, nach unsers Geschlechts wirksamster Macht, nach seiner eigenthümlichsten Art. Das unziemende Wort Kritik der Vernunft verliert sich also in das anständigere, wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte.

Bacon.

„Der Mensch, ein Diener der Natur und ihr Ausleger, kann und versteht nur so viel, als er von der Ordnung der Natur durch Erfahrung oder durch seine Gemüthskräfte bemerkt hat; mehr weiß und kann er nicht."

„Es ist kein kleiner Unterschied zwischen Idolen des menschlichen Geistes und Ideen des göttlichen Verstandes, d. i. zwischen leeren Satzungen und wahren Bezeichnungen der Dinge, wie wir sie finden."

„Die gewöhnliche Vernunft anticipirt die Natur; die wahre Vernunft legt sie aus."

„Voraussetzende Dichtungen (Anticipationen der Natur) erwerben sich Beifall, weil, wenn die Menschen auf einerlei Weise auch raseten, sie einander Beifall gäben."

„Und wenn die Genien aller Zeiten zusammenträten und ihre Mühe verbänden, so würde kein großer Fortschritt in den Wissenschaften bewirkt werden, sobald sie anticipirten; denn den Grundirrthümern des menschlichen Geistes, die in den ersten Wegen der Verdauung liegen, würde damit nicht abgeholfen."

„Marktidole nenne ich, die aus Verknüpfung der Worte und Namen sich dem Verstande einschleichen; sie sind sehr beschwerlich. Zwar glauben die Menschen, daß ihre Vernunft den Worten gebiete; oft aber wirken die Worte auch gewaltsam auf den Verstand zurück, wodurch dann Philosophie und Wissenschaften sophistisch und unthätig werden. Große und feierliche Disputationen gelehr-

ter Männer gehen oft in Wortstreitigkeiten aus, da sie doch nach Art der Mathematiker in Bestimmung der Worte und Namen von Definitionen in Reihe und Ordnung hätten anfangen sollen. In Auslegung der Natur aber können auch diese Definitionen dem Uebel nicht abhelfen; denn auch sie bestehen aus Worten, und Worte erzeugen Worte, daß es also nothwendig bleibt, zu besondern Instanzen (ad instantias particulares) und deren Reihe und Ordnung zurückzukehren."

„Da wir keine Sectenstifter sein wollen, so wollen wir nur aus Werken und Erfahrungen Ursachen und Grundsätze, aus Ursachen und Grundsätzen sodann neue Werke und Erfahrungen herausziehen; denn wir sind Ausleger der Natur, nicht ihre Gesetzgeber." Bacon's neues Organon. Aphorism., I. 23, 26, 30, 59.

2.

Metakritik der sogenannten Transscendental-Aesthetik.

„Anschauung ist die Art, wodurch sich Erkenntniß auf Gegenstände unmittelbar bezieht. Sie findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; uns Menschen wird er nur dadurch gegeben, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt. Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.“*)

Das Wort „Anschauung“ in diesem Verstande ist dem Sprachgebrauch fremd; wer hat von der Anschauung eines Tons, eines Geruchs, Geschmacks, Gefühls gehört? Sofern der Gegenstand den Sinn afficirt, nennen alle Sprachen es Empfindung; in unsrer Sprache deutet dies Wort selbst schon an, daß an dem Gegebnen als an einem nicht etwa nur Gefundenen, sondern sich nahe Gebrachten, also auf gewisse Weise sich Angefundenen die Seele Theil nehme.**) Wird diese dunkle Empfindung Apperception, so nennen wir's nicht anschauen, sondern innewerden. Die Seele (nicht das Gemüth) wird eines Gegenstandes inne; durch welchen Actus sie ihn als den ihrigen betrachtet. Das Gegebne gehört jetzt ihr.***)

*) S. 33. — H. [Wörtlich erst von „Die Fähigkeit“ an. — D.]

**) Em servit motui ad locum. Quando cognitionem nostram comitatur grata vel ingrata rei cognitae perceptio, tunc dicimus empfinden sentire. Wachter. Die Worte αἴσθησις, sensus, sensatio sagen mehr oder minder dasselbe. Adelung sagt kurz: „sich einer Sache als gegenwärtig bewußt sein“. — H.

***) In praepositio est, quae in omnibus derivatis intimum rei significat, ut patet ex derivatis innen intus, inner intra, internus. Wachter. — H.

Selbst der Sinn des Gesichts, von dem das Wort „Anschauung“ erborgt ist, kann sich dieser Bezeichnung nicht entziehen. Wird das Auge afficirt, wie es auch durch Schmerz, durch Wunden, durch übermäßiges Licht bis zur Zerstörung afficirt werden kann, so wirkt dies Afficiren blos Gefühl. Organische Sensation durchs Auge heißt Sehen, ein Innewerden des Gegenstandes, dessen Bild zu uns gelangt. Anschauung, sie sei Contemplation oder Intuition, bedeutet etwas Andres.

Offenbar nämlich sehen wir, daß nach der verschiednen Art unsrer Sinne das Innewerden der Gegenstände sich verschieden, aber in einer Stufenleiter arte. Aller Empfindungen des innern und äußern Gefühls, wenn sie bis zu einer Größe wachsen, werden wir lebhaft, tief inne; sie bleiben aber, jeder Anschauung fern, dunkel. Wir fühlen uns dem Gegenstand gleichsam an oder ihn in uns. Je mehr er sich sondert und uns nur Eigenschaften von sich mittheilt, desto fähiger wird die Seele, bei ihrem Innewerden ein Eins in seinem Mehreren zu unterscheiden. Eben durch Hilfe des trennenden Sinnes nähert sie sich dem Erkennen; ihr Vergnügen und Schmerz wird feiner. Der Sinn des Gesichts also verschafft uns das feinste Innewerden; der gesammten Sinnlichkeit aber vermag er's als Anschauung nicht mitzutheilen. Die feinste Zunge, das stolzeste Ohr werden das Gegebene, das sie finden und sich anempfinden, nie „Anschauung“ nennen; noch minder kann die Summe Alles dessen, was uns sinnlich afficirt, „Anschauung“ heißen.

Da der Ausdruck „empirische Anschauung“ also nicht stattfindet, so wird auch der unbestimmte Gegenstand dieser Anschauung in einer „Aesthetik“, d. i. Gefühlslehre, nicht Erscheinung heißen. Als einen Gesammtbegriff der Gegenstände unsrer Sinnlichkeit kennt unsre Sprache dies Wort nicht, die vielmehr bei jedem sinnlich Gegebenen nicht auf Schein, sondern auf Sein führt. Dies sagt der Name Gegenstand, empfinden, empfindbar; die Thätigkeiten unsrer Seele, die sie dabei ausdrückt, sind innewerden, sich vorstellen, begreifen, so wie fernerhin kennen, erkennen; Worte, die ein Zueignen, Ergreifen, Erfassen mit sich führen. Bei dem Wort Erscheinung dagegen denkt man an etwas, was nicht Gegenstand, sondern Schein ist und macht, der Natur und Sprache zuwider, die ganze Erfahrung (ein vielsagendes Wort) zum Scheine. Wir behalten also den Ausdruck sinnliche Gegenstände bei, da er ohne Gefahr der Täuschung das ob- und subjective Verhältniß des Empfindens zugleich bezeichnet.

Gleich verführend sind die Ausdrücke „Materie und Form der Erscheinungen, da das, was in der Erscheinung der Empfindung correspondirt, Materie, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, Form der Erscheinung heißen soll“. Das Wort Materie, der Form entgegengestellt, führt auf ein Träges, Todtes, Formloses zurück; welche Nebenbegriffe dem Wort Materie leider ankleben. Und hier drängen sich diese Nebenbegriffe um so mehr auf, da „die Form aller Erscheinungen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen soll, dahero sie abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können“.*) Wer denkt sich hiebei, bei einer „Form aller Erscheinungen“, d. i. sinnlichen Gegenständen, „die im Gemüth bereit liegt“, etwas? bei einer Form zu Erscheinungen, die, „von aller Empfindung abgesondert, a priori betrachtet werden können und dennoch keine Erscheinungen sind“? sonst wären sie nicht a priori. Die Namen Materie und Form haben in der Metaphysik so viel leere Begriffe, schneidende Behauptungen und aus ihnen entspringende Wortkriege verursacht, daß wir uns, wenn von irgend einer Sache etwas Bestimmtes gesagt werden soll, vor ihnen zu hüten haben. Materie heißt Bauzeug;**) Form ist die Construction des Baues. Die Baumeisterin Seele kann, wenn Sinne ihr den Bauzeug liefern, diesem nicht jede Gestalt geben, die ihr gefällt, oder mit einem Material, was ihr gefällt, ihr aber nicht gegeben ist, bauen. Die innige Concurrenz, in der bei jeder sinnlichen Empfindung das Aeußere und Innere zusammentrifft, wird auch durch die symbolische Unterscheidung der Materie und Form nicht bezeichnet; denn nicht todte Materie ist's, was die Sinne geben; und was der innere Sinn sich zueignet, d. i. nach innern Kräften und Gesetzen in sich verwandelt, drückt das grobe Töpferwort Form nicht aus.

Behauptet man weiter: „daß die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori vor aller Erfahrung angetroffen werde, worinnen dann alles Mannichfaltige der Erscheinungen angeschauet wird und diese reine Form der Sinnlichkeit selbst reine Anschauung heiße“,***) so steht dem Leser eine weiße Wand da, deren mannichfaltige Gestalten ohn'

*) S. 34. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

**) Im Griechischen ὕλη, Vorrath, ein viel schicklicheres Wort. Auch hier wurde die Seele als eine Bildnerin betrachtet, die sich Gestalten (μορφὰς, εἴδη) aus der ὕλη schafft. — H.

***) S. 34. — H. [Gleichfalls nicht wörtlich, wie auch die Anführungen auf S. 196. — D.]

allen Inhalt nur Transscendentalisten zu sehen erlaubt ist. Eine reine Form sinnlicher Anschauungen, worin alles Mannichfaltige sinnlicher Erscheinungen angeschaut wird; eine Form, die selbst Anschauung ist, Anschauung, die auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder der Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit a priori im Gemüth stattfindet: diese leeren Wortformen ohne Anschauungen und Gegenstände malen sich selbst.

Das Beispiel,*) daß, „wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, — absondre, mir aus der empirischen Anschauung doch noch etwas, nämlich Ausdehnung und Gestalt, übrig bleibe“, erläutert hiebei nichts, da dies Ueberbleibende blos ein Bild der Phantasie aus vorigen wirklichen Erfahrungen ist, dem Jeder nach seiner Weise dies oder jenes Wahrgenommene beifügt. Solche Züge der oft eigensinnigen Phantasie gehören nicht „zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet“.

Und „eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori, eine transscendentale Aesthetik? In ihr wird die Sinnlichkeit isolirt und Alles abgesondert, was der Verstand dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Auch von dieser wird noch Alles, was zur Empfindung gehört, abgetrennt, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das Einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann“.**) Was sollen wir von dieser sonderbaren Wissenschaft, die eine isolirte Sinnlichkeit, abgesondert von allen Verstandesbegriffen und dennoch a priori angeschaut, von Allem, was zur Empfindung gehört, abgetrennt und dennoch Sinnlichkeit, reine Anschauung als Form der Erscheinungen ohne alle Erscheinung behandelt, erwarten? „Nichts als zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, Raum und Zeit; mehrere kann es auch nicht geben“.***) Hinan also zum Tempel der Form aller Sinnlichkeit in seinen beiden einzig möglichen Idolen, Raum und Zeit!

*) S. 35. — H. **) S. 35 f. — H. ***) S. 36. — H. [Die Worte: „mehrere kann es auch nicht geben“, stehen bei Kant nicht. — D.]

„Der transscendentalen Aesthetik

„erster und zweiter Abschnitt.

„Von dem Raume und von der Zeit“.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden, — sondern er ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“

„Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Er wird als eine unendliche gegebne Größe vorgestellt; denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich. Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.“*)

Lasset uns dieser „metaphysischen Erörterung, die das enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt“, eine Exposition beifügen, die das Innewerden des Raums (man topisire ihn, wie man wolle) der Erfahrung und Sprache gemäß darstellt.

Erörterung des Wortes Raum.

1. Wir sind, und zwar mit Andern; das wo wir sind, hangt unserm Dasein an, ebensowol als das Wo Derer, die nicht wir sind. Dies Wo heißt Ort unsers Daseins; wir nehmen ihn ein, d. i. ein Anderes kann in diesem Augenblick nicht sein, wo wir sind.

2. Unser Sein ist umgrenzt, und wo wir nicht sind, können Andre sein; dies verneinende Wo nennen wir Raum. Es ist Raum für Andre da, sie können darin ihren Ort haben. Nehmen sie diesen ein, so ist der Raum besetzt, erfüllt; einem Andern Platz zu machen, müssen sie ihn räumen. Ein Umfang, wo viele Plätze, d. i. Orte des Daseins oder zum Dasein sind, heißt geräumig.

3. Sofern ist Raum blos ein Erfahrungsbegriff, veranlaßt von der Empfindung, daß ich weder das All noch allenthalben bin, daß ich im Universum nur einen Ort einnehme. Das ungeborne Kind in seiner engen Wohnung ist durch manchen Druck und Stoß dieser Empfindung schon inne geworden.

4. Es kommt auf die Welt, in einen Raum, wo nicht nur

*) S. 37 ff. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

außer und neben ihm viel Andere da sind, sondern wo es auch Anlaß findet, mit seinen Kräften Raum um sich zu machen; denn bald lernt es die Grenze, jenseit welcher es nicht ist, aber sein kann, munter überschreiten. Bewegung überschreitet sie; mittelst ihrer lernen wir also den Raum messen, verändern, überwinden, zuletzt unsern Ort finden.*) Der Blindgeborne, dem ein sichtliches Bild des Raums fehlt, mißt den Raum mit seinen Gliedern und kann im Verstande die ganze Wissenschaft seiner Abtheilungen erlangen, ob er gleich vom Anschauen desselben bildlicherweise keinen Begriff hat.

5. Natürlich aber ist's das Auge, das die genauesten, schnellsten, feinsten Messungen des Raums der Seele möglich macht und zuführt; denn die feinste Linie, die wir kennen, ein Lichtstrahl ist's, der den Raum, und was in ihm Platz nimmt, unterscheidet, trennt, zeichnet. Er grundirt die Welt, auf diesem Grunde erscheinen der Seele fortan alle ihn bewohnenden Gestalten. Dadurch wird ihr ein Bild des Raumes.

6. Und da unsre Sinne sich in Gemeinschaft üben, so kommt, was das Auge entdeckt und der Verstand wahrnehmend bestimmt, den andern Sinnen zu Hilfe. Das Augenmaß wird allen Sinnen ein Lehrer; die Wirkungen des Verstandes und der Vernunft selbst nehmen aus diesem Messen des Raums, aus diesen Bewegungen im Raum ihre Bezeichnung. Unsre Sprache ist von Ausdrücken des Raums bei allem Sein, Thun und Leiden voll; vor und nach fügen sie sich den Verbis an und bestimmen, vermehren, vermindern ihre Bedeutung. Mit unglaublicher Kunst, mit Sparsamkeit und Verschwendung sind diese Bezeichnungen in die Rede verflochten; sie ordnen und erörtern gleichsam die Wahrnehmungen des Universum.**)

7. Wenn also die Begriffe von Raum, räumen, aufräumen, von vor, über, unter, in, außer, neben, mit einander den Begriff der Ordnung mit sich führen, wohin konnte Leibniz in seiner Verstandeswelt den Raum stellen, als unter den Begriff der Ordnung? Ein höherer Geist, der das

*) Ort heißt daher in der Bergsprache Ende, Endeort der Bewegung. — H.

**) So sind's die Wörter vor, nach, zu, in, bei, über, unter u. s. w., die nicht nur alleinstehend, sondern auch zusammengesetzt mit Namen und Worten (nominibus und verbis) die ganze Rede, also auch die Welt der Begriffe in ihr, gleichsam malen. Auch die kleinen Verkürzungen, z. B. er-, ent-, ge-, ab- zu-, die dem Verstande so viel sagen, waren ursprünglich Erörterungen, d. i. Bezeichnungen des Orts im Raume. Bei allen kann man, daß sie an wirklichen Gegenständen entsprossen sind, zeigen, wie in Ansehung der englischen Sprache Horne Tooke in seinen Ἔπεα πτερόεντα es gezeigt hat. — H.

Viele in Einem wahrnimmt, sieht das, was wir Raum nennen, nicht anders als ein Ganzes zusammengeordneter Orte an; uns sinnlichen Geschöpfen selbst, die das Auge leitet, ward der Begriff von Raum ein Leiter zur Ordnung.

8. Da wir aber außer dem Verstande und den Sinnen zugleich mit Phantasie begabt sind, so entwirft sich diese vom Universum empfangener Eindrücke gleichsam ein stehendes Bild des Raumes. Dies behält sie, spielt damit und dichtet darin nach Gefallen, eben weil die ganze Tafel ihr Werk ist. Ein Fieber, ein Traum versetzt uns in andre Räume; aus jugendlichen oder andern starken Eindrücken hellt die Seele sich diese luftige Tafel auf; die Phantasie schafft darin, dem häßlichen oder lieblichen Ort gemäß, Gestalten. Da die Leidenschaft den geliebten oder gehaßten Gegenstand immer an Ort und Zeit knüpft, in der Erinnerung aber die kleinsten Nebenumstände das Ganze wecken, so sind die Nägel unsers sinnlichen Gedächtnisses an Ort und Zeit gleichsam geheftet.

9. Ja, an jenen mehr als an diese. Wenn die Merkmale der Zeit längst schwanden, stehen die Denkmale örtlicher Erinnerung noch da; der größte Theil unsrer Einbildungskraft ist topographisch. Mit dem Bilde des Raums also, da es sich ins Unendliche erweitern läßt, ging die Phantasie über Sterne und Sonnen hinaus; sie fand der Welt, d. i. dem Raum kein Ende.

Aus dieser Erörterung des Worts Raum ergiebt sich eine zwiefache Bedeutung desselben.

Erstlich als sinnliche Wahrnehmung ist Raum ein räumender, d. i. privativer Begriff. Unsre Schranken nämlich haben den Verstand darauf geführt, das Da, wo wir sind und nicht sind, zu bemerken, es in tausend feinen Unterscheidungen zu bestimmen, zu messen, zu bezeichnen, bis es sich endlich zum reinen, d. i. ganz unsinnlichen Verstandesbegriff hat erheben wollen. Ein solcher reiner Begriff ist es indessen nicht. So wenig in meiner Seele selbst ein Raum ist, so gewiß abstrahiren allgemeine Begriffe von allem Raume. Unter ihnen steht Raum blos als eine Zusammenfassung sinnlicher Orte, deren jedem übrigens die ihn bewohnende Gestalt Form giebt, nicht daß diese solche vom Raum erhielte.

Zweitens als Schema des Wahrgenommenen, d. i. als Bild der Einbildungskraft. Wie er (an sich ein privativer Begriff) zugleich die Umgrenzung des Positiven, des Ortes war, mithin mehreren Orten Raum machte, so schafft die Einbildung ein Zusammenhangendes aus diesen Orten, das vielen Dingen

und Bewegungen Platz giebt. Von Kindheit auf ist dies Phantasma insonderheit durchs Gesicht uns vorgemalt; es geht in und mit uns. In ihm sieht das Auge Gestalten, die Phantasie schafft solche, die der Verstand sodann bestimmt, mißt, ordnet. Wer dies Phantasma aber, den Raum der Einbildungskraft, zu einem Verstandeswesen, etwa dem alten Rabbinengott Makom schaffen und als eine Form des Mannichfaltigen aller sinnlichen Gestalten anschauen wollte, geriethe selbst in den leersten der Räume. In solchem sprach man „vom Raum außer der Welt, von Schöpfung des Raumes vor der Welt, vom endlosen Raum nach Untergang der Welt"; fragte: „ob Gott in oder außerhalb dem Raum wohne, wie er aus sich getreten, den Geschöpfen neben sich Raum gemacht oder selbst ihr Raum geworden sei" u. s. w. — welche Phantastereien bei klarer Exposition des Worts nach seiner genetischen Bedeutung sämmtlich das Feld räumen.

Nach dieser Erörterung werden sich die Begriffe und Schlüsse der Transscendental-Aesthetik auch sondern.

1. „Raum ist kein Erfahrungsbegriff." Allerdings ist er's, ja unsre erste Erfahrung; mit unserm beschränkten Dasein im Universum ist sie gesetzt und gegeben. Mit uns selbst brachten wir den Raum, d. i. ein Außer- und Nebeneinander, ein in verschiedenen Orten Dargestelltes in die Welt und brachten eine Seele mit, dies inne zu werden, zu bemerken. Die Erfahrung des Raums war also mit unsrer organisirten Gestalt, mit unserm begrenzten Dasein dem Verstande mit angeboren, congenialisch; und Alles trug dazu bei, ein Innewerden unsrer selbst in unsern Gliedern, mit Andern, die nicht wir sind, d. i. im Raum, zu erwecken und zu entwickeln. Schon die Unterscheidung „ich und nicht ich" war ein Erfahrungsbegriff des Raumes; an und außer uns war uns, unabtrennlich von unserm Dasein, dieser Begriff gegeben.

2. „Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt." Wahre Anschauungen, d. i. allgemeine Begriffe, verleugnen den Raum; schon in der Apperception wird das Viele zu Einem. Aeußere Gegenstände führen die Vorstellung des Raums mit sich, eben weil sie äußere Gegenstände, d. i. nicht mein Ich sind; in meiner Vorstellung müssen beschränkte Wesen irgendwo sein, und wo ich nicht bin, ist für sie Raum gnug da; meine Vorstellung aber schafft ihnen ihr Wo nicht an; es ist mir mit dem Begriff ihres Daseins gegeben. Wenn ich mir keine Vorstellung machen kann, „daß nirgend Raum sei", so kommt dies daher, weil ich

mir keinen Unsinn denken kann; denn da mein denkendes Ich nicht das All ist, so ist neben und außer mir Raum; wo ein Irgend ist (quoquo-versum), ist Raum gegeben.

3. „Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge." Er ist es allerdings geworden. Daß man sich nur einen einzigen Raum vorstellt, auch wenn man von vielen abgetheilten Räumen redet, kommt daher, weil der Raum ein gemaltes Nichts, eine Bezeichnung ist, daß, wo etwas nicht ist, etwas sein könne; dies große Bild vom Nichts, wo etwas sein kann, fügt sich zusammen und kann nicht anders, zumal wenn wir seinen interpolirenden Inhalt auslassen, als ein endloses Continuum imaginirt werden. Deshalb aber ist dies schwarzblaue Luftbild so wenig eine reine Anschauung a priori, daß man seinem Feinde selbst diese ewige Anschauung des Leeren nicht gönnen möchte.

4. „Raum stellt keine Eigenschaft der Dinge an ihnen haftend vor, deshalb, weil er eine Anschauung ist, die auch vor dem Dasein der Dinge stattfände." Nicht deshalb; denn vor allem Dasein der Dinge schaute Niemand an; sondern weil er dem Verstande die Bezeichnung, der Einbildungskraft das Schema ist, daß Dinge mit ihren Eigenschaften hier sein können. Er ist das Templum, das der Sinn wahrnimmt, die Phantasie als ein Continuum malt, der Verstand ordnet, die Macht erfüllt und nur der Leersinn, ins Unendliche hinaufgetrieben, anschaut und anstaunt.

5. „Raum ist eine Form der Erscheinungen äußerer Sinne." Das ist er nicht, sondern die leere Tafel, auf welcher sich uns Gestalten, und mehr als Gestalten zeigen. Die Einbildungskraft kann diese da hineindichten, der Verstand hineinzeichnen: er selbst aber, der Raum, ist keine Form, noch weniger eine Form vor aller Wahrnehmung; am Wenigsten, daß durch ihn „alle sinnlichen Gegenstände Principien bekämen oder bekommen müßten". Kein Gegenstand bekommt vom Raum ein Principium seiner Existenz, seiner Gestalt oder andrer Eigenschaften, so wenig als die Charaktere, die der Mathematiker auf die leere Tafel schreibt, von dieser ihr Principium nehmen.

6. Die transscendentale Erörterung,*) „daß ohne eine Anschauung des Raums a priori keine apodiktisch gewissen geometrischen Sätze möglich wären", fällt ganz ins Leere. Die Geometrie zergliedert den Raum nicht; sie leitet nichts aus ihm

*) §. 3. S. 41. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

her. Sie gebraucht ihn, wie er ihr sinnlich gegeben ist, als ein continuum uniforme und zieht auf ihm Linien und Figuren, ohne sich um das, was er der Metaphysik sei, auch nur zu bekümmern. Die Gewißheit keines einzigen Satzes der Mathematik folgt aus der metaphysischen Natur des Raumes; alle Figuren und Verhältnisse, die der menschliche Verstand auf ihn trug, d. i. in ihm merkbar machte, nehmen nicht von ihm, einem Nichts, ihre Beweiskraft; auf seinen leeren Rücken aber konnte man Sinn und Gedanken schreiben. Daß aus der Erklärung des Raums durch eine Anschauung a priori „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß einzig und allein begreiflich werde", ist eine Täuschung. Hat die geometrische Erkenntniß in sich keinen Grund, so wird sie ihr der palimpsestus Raum nicht geben. Er kann nichts geben, weil er selbst nichts hat, sondern nur zuläßt.

7. „Wie sich andre denkende Wesen mit dem Begriff des Raums abfinden", ist für uns eine leere Frage. Sind diese Wesen nicht Kolosse, die allen möglichen Raum einnehmen (ein Unding, indem man es ausspricht), so haben sie Raum neben sich, zu dessen Wahrnehmung sie früher oder später kommen müssen. Existiren sie mit andern, die nicht sie sind, so ist zwischen beiden Raum gegeben. Sind sie organisirt, so tragen sie ein Nebeneinander an sich, das nicht nur einen Ort erfüllt, sondern auch mißt. Wie sich, ihrer Sinnlichkeit gemäß, ihre Phantasie das Bild des Raums male, mit welchen Kunstgriffen ihr Verstand den Raum messe und berechne, geht uns nicht an; gnug, alle eingeschränkten, organisirten, denkenden Wesen haben Begriff vom Raum; das wollen ihre Schranken und Conformationen, das fordert ihr Zusammensein mit andern.

8. Die kritische Schlußerinnerung,*) „daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre" (die hieher nicht gehört), zeigt, wozu diese ganze Transscendentaldichtung ersonnen worden. Sie soll nämlich den Beutel mit dem Gelde, den Raum mit allen seinen Gegenständen unter dem Vorwande in uns spielen, daß der Beutel nur eine Anschauung und die Dinge in ihm nicht Sachen, sondern nur durch den Beutel veranlaßte Erscheinungen, mithin Vorstellungen seien, die uns zugehören. Wovon dann ein Weiteres an seinem Ort. Da ein verneinender Begriff so wenig die Form der Dinge als Form unsrer Sinnlichkeit sein, am Wenigsten, was Dinge an

*) S. 45. — H.

sich selbst sind, erklären kann, so ist vom Raum hier räumlich gnug geredet.

Und weil die Zeit ein flüchtiges Ding, unsre Lebenszeit auch zu kurz ist, als daß wir, statt Raum und Zeit zu gebrauchen, sie nur anschauen und darüber speculiren sollten, so dürfen wir bei ihr, als einem Correlatum des Raums, munterer fortschreiten.

* * *

I. Genese des Begriffs der Zeit, nach Datis der menschlichen Natur und Sprache.

Lange, scheint es, war der Mensch auf die Folge der Veränderungen in und um ihn unaufmerksam; er genoß die Dauer seiner Existenz, ohne ein Maß an sie zu legen. Nur wenn der Augenblick kam, daß etwas geschehen mußte, sagte er: „Nun ist Zeit!" der gebietende Augenblick rüttelte ihn gleichsam vom Schlaf auf. Er ließ die Früchte wachsen, dann brach er sie und sprach: „Nun sind sie zeitig". Kam ihm etwas ungelegen, d. i. zu früh oder zu spät, so sagte er: „Das ist unzeitig."

Die Natur ging indessen den großen Gang ihrer Veränderungen fort und lehrte ihn Zeit bemerken. Die auf- und untergehende, die steigende und sinkende Sonne wies ihm Tages-, der Mond Monats- und Jahrszeiten; diese mit ihren verschiedenen Beschaffenheiten und Witterungen (tempestatibus, horis) forderten ihn zu verschiednen Geschäften auf und lohnten ihn dafür mit den verschiedensten Gaben ihrer selbst, den Tages-, den Jahrsfrüchten. Der Kalender der Natur also war das erste Regulativ der Menschen; die Zeitenweise, die sie beobachten mußten, wenn sie nicht umkommen wollten, ward, auch ungeschrieben, ihre Lebensweise, ihre Zeitenberechnung. Das erste Gesetz, das ihnen die Natur auflegte, Hausväter geboten, die Musen ihnen einsangen, waren Werke und Tage (ἔργα καὶ ἡμέραι).

Aber auch an sich trug der Mensch das Bild der Zeit sichtbar gleichsam und lebendig. Alle Völker der Erde haben die Lebensalter der Menschen mit den Jahres- und Tagszeiten verglichen und aus dieser Vergleichung fröhliche und traurige Bilder, so wie weisere Menschen weise Lebensregeln, hergeleitet. Das Weib insonderheit, in seiner Bestimmung sowol als in seiner veränderlicheren, zarteren Natur ward ihnen ein merkbares Bild der Zeiten. Von den jugendlichen Horen an bis zu den ernsten weissagenden Parzen unterschied man an ihm die wechselnden

Perioden der menschlichen Natur,*) gleichsam von der äußern sichtlichen Seite; indeß die männliche Natur der Mythologie und Kunst die kräftigern, die allgemeinern Eigenschaften und Wirkungen der Zeit angab. Kronos, der Alles mäht, Vertumnus, der Alles verwandelt, Saturn, der seine Kinder verzehrt, der vor- und rückwärts sehende Janus, ein Bild der Zeitenweisheit und vorsichtigen Erfahrung, stehen den Horen, Grazien und Parzen männlich gegenüber. Die rohesten Völker haben sich chronische Abbildungen der Art gedichtet.

Allerdings ward also mit dem Lauf der Zeiten und ihren Veränderungen dem Menschengeschlecht eine „Anschauung" der Zeit, nicht aber a priori, auch nicht zur metaphysischen Speculation, sondern aus Bemerkungen, auf praktische Zwecke hinaus sehend. Den leisen Gang der Zeit, ihren nie zurückkehrenden Fortschritt, in großen Veränderungen ihren Wandel- und Kreisgang sollte der Mensch wahrnehmen, um sich darnach selbst zu zeitigen, d. i. ihm gleichförmig oder zuvorkommend zu leben. Alle Völker haben in Lehrsprüchen und Sprichwörtern hierüber ihre Bemerkungen der Nachwelt vorgezeichnet.**)

Der ganzen Sprachfügung bemächtigte sich also die Zeit allmählich; sie, die Alles regiert, ordnete auch die Folge der menschlichen Gedanken. Da alles Thun und Leiden sich in der Zeit zuträgt und es nie gleichgiltig ist, wann etwas geschehe oder geschehen sei oder geschehen werde, so fügte sich die Zeit an alle That- und Leidensworte (verba). Statt daß in ungebildeten Sprachen der Infinitiv, allenfalls mit Hinzufügung der Personen, allein gegolten hatte, traten klärere Modi, vor allen der Indicativ auf, mit bestimmtem Unterschiede der Zeiten. Dieser waren anfangs wenige; die Unterschiede der Vergangenheit und Zukunft wurden nur grob bemerkt, bis man nach und nach feinere und in der griechischen Sprache die feinsten Unterschiede in beide Zeitbestimmungen brachte.***) Außerdem schlossen sich den Verbis durch Partikeln, so wie Ort-, so auch Zeitbestimmungen an; Adverbien und Präpositionen mischten sich in die Rede; durch Conjunctionen endlich ward der ganze Strom derselben zeitmäßig in Ufer gebracht und geleitet.

*) Außer den Griechen haben fast alle Völker der Erde so symbolisirt und berechnet. — H.

**) Unsre Sprache hat schöne und verständige Sprüche über den Gang und die Veränderung der Zeiten, die sich aus Schriften sowol als aus der gemeinen Rede leider verlieren. — H.

***) S. Harris, „Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik" (übersetzt Halle 1788), B. 1. Cap. 7. — H.

Was dieser genaueren Zeitenbezeichnung vorzüglich zu Statten kam, war die Analogie zwischen Raum und Zeit. Da bei jenem als einem sichtlichen bleibenden Gegenstande sich die Bestimmung der Orte nothgedrungen bald finden, auch seiner dauernden Gegenwart wegen erhalten mußte und stark vermehrt ward, so trugen sich diese Bestimmungen auf den leisen Gang der unsichtbar rastlos fortgehenden Zeit über. Die meisten Zeitbestimmungen, z. B. Morgen (Aufgang), Mittag, Abend (Abgang), vor, nach, mit, zwischen u. s. w., sind von Bestimmungen des Orts hergenommen. Der Ort, wo die Sonne auf- und unterging oder mitten in ihrem Lauf stand, gab Anlaß, daß man auch die Zeit dieses Standes Abend, Morgen, Mittag nannte. Die Vergangenheit ward vor-, die Zukunft hinterwärts gedacht; Tag und Stunde waren etwas, was anberaumt, betagt, gestundet wurde. Monat hieß ein Mondeslauf, Woche heißt Ordnung, das Jahr ein Kreis, ein Zirkel.*) Letzter war allen Völkern das Sinnbild der in sich selbst wiederkehrenden, neubeginnenden Zeit.

Indeß war mit diesen anschaulichen Zeitmessungen der eigene Charakter der Zeit, discrete Größe, Zahl, noch nicht getroffen; und es ist sonderbar, zu bemerken, wie mühsam die Menschen zählen lernten. Weit entfernt, daß „der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst anschaut, durch diese Anschauung, als durch eine bestimmte Form, in der alles Innere in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird", sie zählen gelehrt hätte, war selbst von außen die laut wiederkehrende Folge der Veränderungen der Dinge lange nicht mächtig gnug, sie zum Zählen in bestimmter Zahl zu führen. Endlich brachte sie die immer und immer wiederkehrende Reihe der Tage und Nächte zu dem Versuch, nachahmend durch Striche und andre Symbole ein wiederkehrendes Quantum der Tage zu bemerken, d. i. zu zählen. Weit später lehrte der fallende Tropfe sie das erste künstliche Stundenmaß; die Zahl der Finger gab ihnen den Zahlencyklus, die Dekade. Von allen Völkern des Alterthums ward dieser Fund einer Zeitenbestimmung durch Zahl heilig gehalten; Gebräuche und Feste bemerkten, erhielten, feierten ihn;

*) In unsrer Sprache bedeuten Jahr, Woche, Tag, Stunde die Begriffe, die hier angezeigt sind, genetisch. In andern Hauptsprachen erzeigten sie sich in Umständen anders, und doch nach eben dem Gesetz des Begriffe bildenden Verstandes. Von Verbis und Nominibus an bis hinab zur kleinsten Partikel kann es erwiesen werden, daß alle sie an wirklichen, sinnlichen, und zwar den gemeinsten, oft vorkommenden Gegenständen gebildet worden. Ohne und vor der Erfahrung, a priori wird keine Sprache erfunden. — H.

Weise, sagte man, hatten die Zahl vom Himmel geholt. Wie schwer es aber auch diesen ward, Zahlen und Zeiten rein zu denken, zeigt der ganze Vorrath von Nebenumständen, den man astrologisch mit ihnen von den Sternen herunterholte.

Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maß seiner Zeit in sich; dies besteht, wenn auch kein anderes da wäre; keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Maß der Zeit. Mein Pulsschlag, der Schritt oder Flug meiner Gedanken ist kein Zeitmaß für Andre; der Lauf eines Stromes, das Wachsthum eines Baums ist kein Zeitmesser für alle Ströme, Bäume und Pflanzen. Des Elephanten und der Ephemere Lebenszeiten sind einander sehr ungleich, und wie verschieden ist das Zeitenmaß in allen Planeten! Es giebt also (man kann es eigentlich und kühn sagen) im Universum zu einer Zeit unzählbar viele Zeiten; die Zeit, die wir uns als das Maß aller denken, ist blos ein Verhältnißmaß unsrer Gedanken, wie es bei der Gesammtheit aller Orte einzelner Wesen des Universums jener endlose Raum war. Wie dieser, so wird auch seine Genossin, die ungeheure Zeit, das Maß und der Umfang aller Zeiten, ein Wahnbild. Wie er, der blos die Grenze des Orts war, zum endlosen Continuum gedichtet werden konnte, so mußte Zeit, an sich nichts als ein Maß der Dauer, sofern diese durch eigne oder fremde Veränderungen bestimmbar ist, durch ein immer und immer fortgesetztes Zählen zu einer zahllosen Zahl, zu einem niegefüllten Ocean hinabgleitender Tropfen, Wellen und Ströme werden.

* * *

Nach dieser genetischen Herleitung ordnen sich abermals die Assertionen der Transscendental-Aesthetik zum geraden Gegentheil dessen, was sie a priori behaupten.*)

1. Die Zeit ist allerdings ein Erfahrungsbegriff, vom Lauf der Begebenheiten, von der Folge der Veränderungen um, in und an uns sehr langsam abgezogen, d. i. vom Verstande bemerkt. Ohngeachtet den Menschen seine Gedankenreihe, sein Pulsschlag und alles sich Verändernde um ihn her zu dieser Bemerkung einlud, lebte er doch, wie man sagt, lange hinein in den Tag und ließ die Zeit sich selbst berechnen.

2. Die Zeit ist keine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde läge. Wahre

*) S. 46—73. — H.

Anschauung (Intuition) vergißt der Zeit. Fällt alles Veränderliche weg, so ist auch das Maß der Veränderungen, die Zeit, verschwunden.

3. Auf die Nothwendigkeit einer Zeitanschauung a priori gründet sich die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze oder Axiome nicht; wie könnte sie sich auch darauf, auf ein flüchtiges Unding, gründen? Ihre Gewißheit gründet sich auf die von unserm Verstande bemerkten, in ihnen selbst gegebenen Verhältnisse; von der Vernunft generalisirt, gelten diese als Regeln.

4. Die Zeit ist allerdings ein discursiver, d. i. allgemeiner Begriff des Maßes aller Veränderungen worden. Denn da verschiedne Zeiten, d. i. Zeitläufe zu einer Zeit nicht nur möglich, sondern wirklich sind, die man idealisch unter ein Hauptmaß bringen mußte, so ward endlich jene sogenannte Unendlichkeit der Zeit, die auf keiner Anschauung a priori (ein Unendliches hat kein Bild), sondern auf einer immer fortzusetzenden Reihe von Veränderungen und ihrer Bestimmung, der Zahl, beruht.

5. Die Zeit ist nicht „die Form unsers inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“; denn was hießen die Worte: „Form des inneren Sinnes? des Anschauens seiner selbst durch Anschauung der Zeit“? Unsre Gedanken folgen einander nach den Gesetzen unsrer Seele; an ihre sowie an jede andre Folge, den Pulsschlag, die Jahrszeiten u. s. w. kann ein Maß gelegt werden, dadurch sie unter Verhältnisse treten. Durch Anschauung geschieht dies nicht, sondern durch Bemerkung. Möge ich sie in Linien, Zahlen oder Buchstaben vorstellen, daraus erwächst meinem innern Sinn keine Form.*)

6. Ebenso wenig ist die Zeit „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“. Veränderungen subsumire ich unter den Begriff der Zeit, sofern ich ihre Folge bemerke; der Typus hiezu ist mir in der Folge meiner Gedanken und aller Naturerscheinungen gegeben. Durch diesen Calcül schaffe ich meinem Verstande Reihen der Begriffe nach einander (series), wie ich im Raum ihr Reihen der Be-

*) Sehr bekannt und merkwürdig sind die Erfahrungen, da nach einem gefaßten Vorsatz auch Träumende, Schlaftrunkne, Wahnsinnige, Kranke, Sterbende ein sehr bestimmtes Maß der Zeit aus ihrem Innern äußern; zur Zeitform unsrer Gedanken a priori aber thut diese Erfahrung nichts und ist mit vielen andern ein zu erklärendes Räthsel der Seele. — H.

griffe miteinander (situs) schaffe. Dadurch wird ihm eine Ordnung der Dinge; die Veränderungen aber gingen vor sich, wenn auch kein Zähler, kein Ordner wäre. Wie andre Wesen die Veränderungen um und an ihnen merken und bezeichnen, sei ihnen überlassen; für uns hat das Maß der Zeit nicht anders als einen menschlichen, d. i. Verstandeswerth; meinen Sinn formt die Zeit nicht, und dem gezählten Object liegt nichts daran, wie wir's messen und zählen. Entweder sagen die Ausdrücke: „Form unsers innern Sinnes, formale Bedingung aller Erscheinungen" nichts, oder sie sagen etwas sehr Gemeines, nämlich, daß wir in der Zeit leben, daß unsre Gedanken und Empfindungen einander folgen. Die Zeit als Zeit aber formt nicht sie, sondern sie geben Form, d. i. den Begriff der Zeiten.

* * *

Jedem Leser, der nicht des Widersprechens wegen liest, muß es unangenehm sein, in der Schrift eines berühmten Verfassers, schon den ersten Grundsätzen nach, sich so unübereinstimmend mit ihm zu finden, und er wird nach der Ursache so seltsam ausgedrückter, der Natur der Sache und Sprache widerstreitender Grundsätze fragen. Die „Kritik der reinen Vernunft" verhehlt dies nicht.

Ihr war um ein Fundament zu thun, durch welches „die Nothwendigkeit der Verstandeswahrheiten, die durch Raum und Zeit erwiesen würden", gesichert wäre. Da diese Vernunftwahrheiten aber vom Raum und Zeit nicht abhangen, indem selbst die geometrischen Sätze zwar im Raum als einem leeren continuo durch Figuren sichtbar gemacht, nicht aber aus dem Raum als einem Begriff oder einer Definition hergeleitet und erwiesen werden, noch weniger aus dem Begriff der Zeit die nothwendige Wahrheit der Zahlverhältnisse folgt, am Wenigsten aber auf „Raum und Zeit als auf Anschauungen a priori, die aller Erfahrung vorhergingen und vorhergehen mußten, oder auf ihnen als Formen der Vorstellungen" irgend eine, geschweige alle Verstandes- und Sinnenwahrheit beruhen kann, so lasse man diese herbeigezwungenen Mißgeschöpfe der Sprache „Anschauungen a priori, Formen der Sinnlichkeit, Transscendental-Aesthetik" u. s. w. als inhaltlose, sich selbst widersprechende, übelgeformte Worte fahren. Denn was hieße auch den Worten nach „Transscendental-Aesthetik"? Philosophie des gefühllosen Gefühls abstracter Formen ohn' allen Inhalt. Welcher menschlichen Seelenkraft gehörten sie zu? Dem Gemüth? Dies hat mit Formen der Sinnlichkeit nichts zu schaffen. Der Phantasie? So sind sie nicht a priori. Verstand

und Vernunft verwerfen sie als Anschauungen a priori völlig, indem sie sie in die Reihe der Wahnbilder, aus Erfahrung zusammengedichtet, stellen oder sie als Verstandesbegriffe gleich andern Maßen gebrauchen. Anschauungen a priori bliebe also nichts als der dunkle Seelengrund verschiedener Mystiker übrig, in welchem allein sich Anschauungen leerer Idole offenbaren. Da offenbart sich nämlich das Nichts im Nichts, um die einzig mögliche Bedingung aller Offenbarung des sinnlichen sowol als verständlichen Weltalls zu werden. Wie können überhaupt einer Philosophie Phantome zum Grunde liegen, die selbst eines Grundes bedürfen? Formten sie auch die Sinne, wovon werden sie dann geformt?

II. Construction der Begriffe des Raums und der Zeit mit einander durch ein Drittes.

1. Sein ist der Grund aller Erkenntniß. Wo nichts ist, erkennt nichts und wird nichts erkannt; darüber kann nicht philosophirt werden. Nichts ist ein Unbegriff; selbst das Wort wäre nicht da, wenn man nicht mit ihm ein Etwas (Ichts) wegräumte.

2. Sein ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr, er betreffe Sache oder Beschaffenheit, Zeit und Ort, Thun oder Leiden, kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Sein, das man zeigt oder voraussetzt, zum Grunde liege. Das Sein knüpft jedes Urtheil des Verstandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Sein gedacht werden. Erscheinung führt auf Täuschung; die Worte Dasein, Gegenstand, wahr, wissen, wesen u. s. w. bezeichnen ein Daseiendes, Gewisses, Festes.

3. Dies Sein (Ichts, Etwas) offenbart sich durch Kraft, sonst wäre es Nichts. Kraft seiner selbst (woher es auch diese Kraft habe) ist es da und dauert. Dasein (da sein) heißt an einem Ort sein, ihn behaupten. Wesen heißt verharren an einem Ort, dauern. Wahr ist, was währt und sich bewährt. Wo etwas ist, kann ein Andres nicht sein; es widersteht, indem es sich selbst bewahrt. Daher jene Eigenschaften der Undurchdringlichkeit, des Beharrens auf sich selbst u. s. w., die man jeder undurchschauten Masse von Dingen, die man Materie nannte, beilegen mußte. Für so todt man sie hielt, so erkannte man in ihr Kräfte. Selbst der Schattenbegriff Raum ist ohne den reellen Begriff Dasein nicht denkbar. Nur weil ein

Ort ist und etwas in ihm ist, wird neben ihm Raum, wo ein Andres sein kann. Dasein giebt den Begriff des Orts, dieser den Begriff mehrerer, vieler, unzähliger Orte, also des Raumes.

4. Etwas, was da ist, d. i. seinen Ort mit Kraft einnimmt, kann ihn auch ändern; durch eine größere Kraft von demselben vertrieben oder durch eigene innere Kraft geregt, kann es ihn verlassen und einem andern räumen. Dies geschieht durch Bewegung, einer Wirkung der Kraft im Raume. Durch Bewegung wird also der Raum gemessen, dem Scheine nach gleichsam getheilt, der Wahrheit nach aber nur neu bestimmt, d. i. es werden in ihm neue Orte, zu deren Bestimmung er nichts, das ihn bewohnende Dasein kräftiger Gegenstände aber Alles thut. Sie wirken oder bestehen im Raume.

5. Am Begriff der Fortdauer in einem Ort sowie des Fortrückens an einen andern Ort durch Kräfte entspringt der Begriff der Zeit, als ihre Bezeichnung. Nichts Todtes gab ihn, auch die Erscheinung als Erscheinung nicht, sondern was die Fortdauer oder die Veränderung bewirkt, Kräfte. Alle drei Begriffe schließen sich also an einander, erläutern einander; Sein aber, d. i. kräftiges Dasein zur Fortdauer ist der gegebne Grundbegriff, die Wurzel von allen. Und so dürfen wir sicher und gewiß die erste Genealogie menschlicher Verstandesbegriffe also construiren:

Erste Kategorie menschlicher Verstandesbegriffe.

Sein,

Dasein, Dauer,

Kraft,

aus welchen die Nebenbegriffe des Raumes und der Zeit von selbst hervorgehn.

6. Die Mathematik beschäftigt sich mit diesen drei Begriffen: Raum, Zeit und Kraft; wie beschäftigt sie sich mit ihnen? Nicht anders, als daß sie Kräfte als Verhältnisse zu einander im Raum und in der Zeit setzt und solche als ihre eignen Ideen nach Zahl und Maß construirt. Selbst die Linie wird ihr nicht ein todtes Aggregat aus Punkten, sondern durch Bewegung eines Punkts zum andern, d. i. von Grenze zu Grenze; die Fläche nicht aus Linien, sondern aus Körpern, die mit Flächen enden. An Himmel und Erde hat sie ihre Aufgaben aufgelöst, wenn sie in Punkten oder Massen Kräfte und Zeit in Verhältnissen zeigt.

7. Wie kann es auch anders sein, da diese drei Begriffe das

Maß aller Dinge, die drei Dimensionen sind, mit denen unser Verstand rechnet? Das Neben-, Nach- und Durcheinander oder Ineinander hat die Natur in unsern Bau construirt. Ohne Begriffe von Raum, Zeit und Kraft, daß Dinge neben-, nach- und durch einander sein können, wäre keine menschliche Vernunft denkbar. Lasset uns sehen, wie jede dieser drei Dimensionen die andre gleichsam beschließt und umschränkt.

1. Gesicht und Raum.

Der Begriff von Raum, obgleich mehrere Sinne zu ihm gelangen können und müssen, ist vorzüglich die Welt des Gesichtes, das uns auf einmal viele Dinge neben einander zeigt. Da dies Nebeneinander der Phantasie ein stehendes Bild bleibt, so bekommen wir Gestalten zu betrachten, zu vergleichen, Aehnlichkeiten und Unterschiede zu finden, sie endlich zu messen, zu bezeichnen. Entbehrten wir mit dem Sinn des Gesichts dies große Neben- und Miteinander der Schöpfung, so daß unsre Denkkraft auf einen Punkt eingeschränkt wäre, in welchem Alles nach einander vorginge, so wären wir zählende oder musicalische Rechner ohne bildhafte Phantasie, mithin auch sehr eingeschränkte Denker. Die Blindgebornen unsers Geschlechts, denen das sichtliche Bild des Raums fehlt, nahmen daher andre Sinne zu Hilfe; durchs Gehör und Gefühl hatten sie sich ein hör- und fühlbares Phantasma vom Raume erworben, das uns grausenhaft vorkommt, weil wir das Bild der Dunkelheit in dasselbe bringen, von welchem aber der Blindgeborne, der das Licht nicht kennt, nichts weiß. Saunderson,[1] der nicht nur die Geometrie, sondern die Optik selbst als eine Verstandeswissenschaft lehrte, hatte mittelst des Gefühls und der andern Sinne, auch ohne ein Gesicht, einen Begriff des Raumes.

2. Gehör und Zeit.

Bestimmungen der Zeit gehören eigentlich dem Ohr, da dies Organ die Folge der Dinge gleichsam horchender aufnimmt. Dem Gehör ist der Ton, was dem Auge der Lichtstrahl ist; dieser die feinste Bestimmung einer Linie, jener des Moments, eines Punkts fließender Momente. Das ganze Gebiet der Modulation, das Maß jeder langsameren und schnelleren, regelmäßigen und unregelmäßigen Bewegung ist dem Ohr zugezählt; vor Allem das edelste Nacheinander, die Sprache, als

---

[1] Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 223 f. — D.

eine Folge menschlicher Gedanken. Schon vom Pulsschlage, vom Othemholen, vom Antagonismus unsrer wirkend nachlassenden Körperkräfte hängt in unsrer Organisation so viel ab, daß man sagen darf, diese sei nach einem Mit- und Nacheinander wesentlich construirt. Organisch existiren in unsrer Seele also Reihen der Gedanken, der Empfindungen, der Bilder. In jedes Nebeneinander bringt unsre Seele ein Nacheinander, Zeit.

3. Gesicht und Gehör, Raum und Zeit durch Kraft vereinigt.

Gesicht und Gehör bestimmen und beschränken unaufhörlich einander und geben dadurch der innern Kraft, die beide zusammenfaßt, selbst Raum und Zeit. Bewegung, Folge bringt Leben ins todte Nebeneinander durch Kraft; Mittel, Anfang, Ende, als gegenwärtig und verbunden gedacht, führen zum Begriff der Ursache durch Kraft. Da ich mir also keine Folge ohne diese drei denken kann, indem mein gegenwärtiges Moment ein voriges endet und zugleich ein künftiges anfängt, so werden Raum, Zeit und Kraft dadurch eins, d. i. sie fließen selbst in einander. Die Zeit hat den todten Raum belebt, der Raum hat das Vergangene sowie die Zukunft zur Gegenwart gemacht, und da Beides nicht ohne Kraft geschehen konnte, auch ohne lebendige Kraft nicht vorgestellt werden kann, so begreift die Seele, d. i. sie umfaßt, versteht in Vielem ein Eins; ein Eins im Nach- und Nebeneinander, das nicht anders als durch ein Drittes, das Sein, die lebendige Kraft, entstehen konnte. Alle unser Vorstellen, Bilden, Einbilden, Verlangen, Wollen, Begehren bezieht sich auf diese drei und wird aus ihnen; Raum und Zeit aber sind nichts als die Medien, in denen Kraft wirkt. Drei Dimensionen unsers Daseins nach der Organisation unsrer Natur, die selbst eine nach und neben einander wirkende Kraft ist. Staunende oder angestaunte Anschauungen ohne Gegenstand, Danaidenfässer leerer und immer leerer Formen, verschwinden hiebei gänzlich.

8. Durch ein reelles Sein, das ihnen vorausgehen muß, werden sie gegebne Maße des Daseins, Dimensionen. Zwei dieser Dimensionen, Raum und Zeit, ohne Inhalt, construiren nichts als etymologisch etwa das Wort Langeweile; durch ein drittes, das beide setzt, bestimmt, ordnet und in sich selbst darstellt, werden sie modi einer organischen Kraft, Hilfsbegriffe zum Begriff einer Substanz, eines Wesens.

9. Organische Kraft — darf das Wort genannt werden? Es darf und muß, da wir ohne dasselbe vom Dasein und Beharren keinen reellen Begriff haben. Dasein muß sich offenbaren; wodurch anders als durch Kraft, die in der Wirkung erkannt wird, durch Leben? Es muß sich von dem, was es nicht ist, unterscheidend sondern; wodurch geschieht dies als durch abstoßende, scheidende, sondernde Kräfte? Indem es auf seinem Ort beharrt und Gestalt hat; wodurch wird ihm Gestalt als durch Ordnen des Mehreren zu sich selbst, durch Kräfte? Kraft also, wenn man das Wort nicht im Spiegel sehen oder als einen Körper zergliedern will, ist Maß der Realität eines Daseins von innen, da Raum und Zeit nur von außen seine Gestalt und Dauer messen und ordnen. In Wirkung offenbart sich Kraft; ihrer Natur nach gestaltet sie sich, sie organisirt. Transscendentalästhetik, auf einen verständlichen Begriff zurückgebracht, kann nichs anders als Organik heißen, d. i. Wissenschaft des Seins, sofern dies nicht etwa nur neben sich Raum und Zeit möglich macht, sondern wie es sich selbst ausdrückt, darstellt und durch sich Raum und Zeit constituirt. Dies ist das einzig denkbare energische a priori; Raum und Zeit, als durch sich selbst gegebne Anschauungen betrachtet, heben das wahre prius des Daseins dauernder energischer Kraft auf, durch welches sie als äußere Maße nur wreden.

10. Keine vierte giebt es außer diesen drei Dimensionen. Wie das Nebeneinander eine Fläche ausdrücken mag, so ward die Linie nur durch die Bewegung eines Nacheinander; der Körper selbst kann nicht anders als durch Segmente und Radien mittels eines Durch- und Ineinander gemessen und ausgedrückt werden. Wie den Raum am Hellsten das Auge gab und die Zeit dem Ohr gehorchte, so ist der Sinn des Maßes der Kräfte das Gefühl, dem wir auch die meisten Ausdrücke schuldig sind, die dies Maß bezeichnen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Zusammenhang, Anziehen, Zurückstoßen, Form, Gestaltung, das Wort Kraft selbst sind seine Producte. Und da mehrere Kräfte in einander sein und außer sich wirken können, so entspringt nothwendig daraus der Begriff von Bewegung und Ruhe, von innen und außen, von Treiben, Drängen, Zurückdrängen nebst hundert andern Kräfte bezeichnenden Worten. Statt nichts formender Formen construiren wir also die erste Tafel unsrer Verstandesbegriffe daraus, daß wir selbst sind, und daß etwas ist, also:

1.
Sein,
Grundbegriff,

2.
Dasein,
giebt
Dimension des
Raums
(extensive).

3.
Fortdasein,
giebt
Dimension der
Zeit
(protensive).

4.
Wirklichkeit,
giebt
Dimension der Kraft
(intensive).

Oder:

1.
Sein
giebt ein

2.
Nebeneinander,

3.
Nacheinander,

4.
In- und Durcheinander.

Und organisch in uns selbst gegeben:

1.
Bewußtsein,

2.
Gesicht,
als
Organ des Neben-
einander.

3.
Gehör,
als
Organ des Nach-
einander.

4.
Gefühl,
Organ des In- und Durcheinander.

Das a priori dieser aller beruht nicht auf einer Position außer und vor aller Erfahrung, in welcher ich mir diese, mithin mein

eignes Dasein und die Form meiner Sinnlichkeit ausklügeln müßte, sondern auf einem lebendigen Dasein in und mit der Erfahrung; denn sobald lebendiges Dasein gesetzt wird, erfährt's. Es ist sich selbst Erfahrung, ein sich selbst in Raum und Zeit innerer Kräfte zusammenfassendes, offenbarendes Wesen. Das prius und posterius dieses Wesens sind mit einander; denn ohne ein mit ihm gesetztes posterius konnte so wenig ein prius sein als dies ohne jenes.

Leibniz.

Ueber Philosophie in der deutschen Sprache.

„Daß in England und Frankreich die scholastische Art zu philosophiren sich nach und nach verloren, glaube ich, kam daher, weil diese Nationen die Philosophie in ihrer eignen Sprache früher auszubilden anfingen, wodurch dann auch der gemeine Mann zu philosophischen Urtheilen einen Zutritt bekam. In Italien wäre ein Gleiches geschehen, wenn dort die scholastischen Theologen nicht ihren Verwandten, den Philosophen, zu Hilfe gekommen wären. In Deutschland steht, andre Ursachen ungerechnet, die scholastische Philosophie fester gewurzelt, weil man spät, jetzt kaum deutsch zu philosophiren angefangen hat.

„Und doch wage ich's zu behaupten, daß zu diesem Probeversuch, zu einer Prüfung philosophischer Sätze durch eine lebendige Sprache keine in Europa geschickter sei als die deutsche; denn bis zum Neide aller andern ist sie voll Realworte, da seit vielen Jahrhunderten keine Nation reelle und mechanische Wissenschaften fleißiger getrieben hat als die deutsche, so daß die Türken selbst in ihren griechischen und kleinasiatischen Bergwerken sich in der Metallurgie deutscher Worte bedienen. Leere Dinge dagegen (commentitia) zu sagen, ist die deutsche Sprache weit ungeschickter als die französische, italienische und die andern Töchter der lateinischen Sprache; in diesen durfte man das barbarisch lateinische Wort nur leicht verändern, so klang es nicht mehr barbarisch; es ward ein italienisches oder französisches Wort. Viele Ausdrücke der scholastischen Philosophie gingen daher ins Französische gerade hinüber, da in der deutschen Sprache bisher Niemand so etwas, ohne öffentlich ausgezischt zu werden, hat versuchen mögen. Hätte er lateinisch-scholastische Wörter beibehalten und ihnen eine deutsche Endung geben wollen, so hieß dies nicht deutsch, sondern latein philosophiren; auch wäre es ohne

Nutzen und unverständlich gewesen; denn die lateinische und deutsche Sprache stehn weit aus einander. Dies also war die Ursache, weshalb man bei uns im Deutschen später zu philosophiren angefangen hat; die deutsche Sprache widerstand zwar nicht der Philosophie, aber jener barbarischen Philosophie, die leider so spät, ja noch nicht ganz vertrieben ist. Daher unsre späte philosophische Sprache.

„Was vom Deutschen gilt, gilt auch von den Töchtern der deutschen, der schwedischen, dänischen, englischen, holländischen Sprache, außer daß die beiden letztgenannten der näheren Nachbarschaft wegen fremde Worte kühner aufnehmen, wogegen sich die deutsche Sprache sträubt. Wenn auch einige Scholastikasters oder artige Reisende Latinismen, Italicismen, Gallicismen um sich werfen, so ist doch die Sprache ernster Männer und der gemeine Volksgebrauch dagegen.*) Eine Bemerkung des scharfsinnigen Hobbes kann ich nicht übergehen, daß nämlich die Völker, die das Wort Ist gewöhnlich auslassen, wie mehrere Morgenländer, einen großen Theil der barbarischen Philosophie entweder gar nicht oder nur mühsam ausdrücken können, da doch jene Nationen zum Philosophiren nicht weniger aufgelegt sind als andre Völker und eine an Realwörtern reiche, gebildete Sprache haben.“**)

„Ich habe es zu Zeiten unsrer Sprache zum Lobe angezogen, daß sie nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne (ignorat inepta). Daher ich bei den Italienern und Franzosen zu rühmen gepflegt: „wir Deutsche hätten einen sonderbaren Probirstein der Gedanken, der Andern unbekannt sei“. Und wenn sie begierig waren, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsre Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes; aber leere Worte, da nichts hinter, und die gleichsam nur ein leichter Schaum müssiger Gedanken seien, nehme die reine deutsche Sprache nicht an.“***)

*) Manches hat hierin die Zeit sehr verändert. Unsre galante Sprache ist voll Gallicismen; unsre gelehrte Sprache hat die kritische Philosophie mit Barbarismen bedeckt, die zu keiner Sprache gehören; daher sie auch unübersetzbar uns eigen bleiben. Schwerlich konnte in der italienischen, französischen, englischen Sprache eine „Kritik der reinen Vernunft“, wie sie dasteht, geschrieben werden. — H.

**) *Leibnitii Opp. omnia*, T. IV. p. 47 sq. Der größte Theil der Leibnizischen Vorrede zu Nizolius verdiente eine Uebersetzung, da sie mit Gründen sowol als Beispielen der barbarischen Philosophastrik entgegenarbeitet und, was philosophische Schreibart sei, deutlich und bestimmt lehrt. — H.

***) Leibniz' Gedanken, betreffend die reine Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache, §. 11. *Opp. omn.*, T. VI. P. II. p. 10. 11. — H.

„Es finden sich auch täglich bei uns in der Sprache allerhand erläuterungswürdige Dinge und Anmerkungen, die Gelegenheit zum Nachdenken geben.*) Dergleichen Worte entdecken nicht nur der Dinge Ursprung, sondern geben auch zu erkennen, daß die Worte nicht ebenso willkürlich oder von ungefähr hervorgekommen, als Einige meinen; wie denn nichts ungefähr in der Welt ist als nach unsrer Unwissenheit, wenn uns die Ursachen verborgen sind. Und weil die deutsche Sprache vor vielen andern sich dem Ursprunge zu nähern scheint, so sind die Grundwurzeln in derselben desto kenntlicher."**)

*) Leibniz giebt eine Probe am Wort Welt (ursprünglich Werelt), das nichts Anders sei als Umkreis der Erde, orbis terrarum. §. 49. — H.

**) §. 48 — 50. — H.

3.

Metakritik der sogenannten Transscendental-Analytik.

„Idee einer transscendentalen Logik.“*)

In der Einleitung**) war ohne Beweis die Vorerinnerung eingeflossen, „daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“. Zum Behuf des ersten Stammes wurden in der transscendentalen Aesthetik zwei transscendentale Anschauungen als reine Formen der Sinnlichkeit ersonnen, die aber als Formen, die nichts formen, verschwanden. Ebenderselbe Satz wird der transscendentalen Logik zum Grunde gelegt. „Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe): durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben; durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus.“***)

Und diese zwei Grundquellen fließen neben einander? Zwei Stämme menschlicher Erkenntniß stehen neben einander? Welch Geschöpf hat dann die Natur aus zwei verschiednen Stämmen, „deren vielleicht gemeinschaftliche Wurzel uns völlig unbekannt wäre“, zusammengeleimt? Schon die beiden Kotyledonen der

*) S. 74. — H.
**) S. 29. — H.
***) S. 74. — H.

Pflanze zeigen ihre einhellige Tendenz zum Ganzen; die eine sprießt in die Luft, die andre in den Boden; beider Sprößlinge bilden die Pflanze und lassen sich sogar wechseln. Bei Thieren streben alle ihre Empfindungen und Kräfte in einen Instinct; sie wissen von keinen gesetzlichen Widersprüchen ihrer Natur aus Natur, der Natur entgegen. Der Mensch allein sollte ein so zusammengeflicktes Geschöpf sein, dessen beide Ende (wenigstens aus keinem für uns übersehbaren Grunde) zu einander nicht gehörten? Und wie kann die Receptivität der Eindrücke „eine Grundquelle der Erkenntnisse unsers Gemüths, der äußere Sinn eine Eigenschaft unsers Gemüths"*) genannt, wiederum aber dem Verstande bei der ihm unentbehrlichen Receptivität der Eindrücke „Spontaneität der Begriffe" zugeschrieben werden? Die „Kritik der reinen Vernunft" muß uns hierüber noch viel lehren.

Sie lehrt uns, daß es außer der besondern und allgemeinen „eine transscendentale Logik gebe, die nicht etwa nur von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object abstrahirt und nur die Form des Denkens überhaupt betrachtet, — sondern auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen geht, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann. — In der Erwartung, daß es Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, — blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, machen wir uns die Idee einer Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Giltigkeit solcher Erkenntnisse bestimmete, würde transscendentale Logik heißen müssen, weil sie es blos mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowol als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied".**) Eine Wissenschaft, die „den Ursprung, den Umfang und die objective Giltigkeit aller reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse, blos nach den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, als Handlungen

*) S. 37. — H.

**) S. 79 — 82. — H. [Die Stelle ist nicht ganz wörtlich gegeben. — D.]

des reinen Denkens, von Gegenständen a priori ohn' alle empirische Erkenntnisse enthält", wer wird sie nicht mit Aufmerksamkeit erwarten?

Wie die allgemeine, so theilt sich diese „Transscendentallogik" in die Analytik und Dialektik ein; sie isolirt den Verstand und hebt blos den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, „der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat". Nochmals verspricht sie in der transscendentalen Analytik, „unser gesammtes Erkenntniß a priori in die Elemente zu zergliedern, und macht es dabei zum wesentlichen Gesetz: 1) daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien, 2) daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören; 3) daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden; 4) daß ihre Tafel vollständig sei und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Diese Vollständigkeit — sei nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Verstand sondere sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er sei eine vor sich selbst beständige, sich selbst gnugsame und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit; daher werde der Inbegriff seiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probirstein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpassenden Erkenntnißstücke abgeben könne".*) Zu diesem großen Ziel sollen uns zwei Bücher, deren das eine die Begriffe, das andre die Grundsätze des reinen Verstandes enthält, führen.**)

Im ersten Buch und dessen erstem Hauptstück wird uns ein „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe in drei Abschnitten" dargereicht, und nachdem uns der erste Abschnitt über den „logischen Verstandesgebrauch überhaupt" belehrt hat, zeigt uns „des Leitfadens zweiter Abschnitt die Function des Verstandes in Urtheilen, von allem Inhalt abstrahirt, als bloße Verstandesform erwogen", unter vier Titeln, deren jeder drei Momente unter sich enthält, in folgender Tafel:***)

*) S. 82—90. — H. [Nicht wörtlich. — D.]
**) S. 90. — H.
***) S. 95. — H.

1.

„Quantität der Urtheile.

Allgemeine,
Besondere,
Einzelne.

2.	3.
Qualität.	Relation.
Bejahende,	Kategorische,
Verneinende,	Hypothetische,
Unendliche.	Disjunctive.

4.

Modalität.

Problematische,
Assertorische,
Apodiktische.“

Wie? nach solchen Zubereitungen sehen wir nur dies? Wir sollten „die ersten reinen Verstandesbegriffe aus dessen primitivem Handeln“ kennen lernen, und empfangen aus der gemeinen Logik eine Tafel von Enunciationen logischer Urtheile, deren Begriffe vorn und hinten im Urtheil, wer weiß wie geschöpft und zu welchem Zweck so ausgesprochen, vortreten? Eben daraus hatte Bacon das langsame Fortkommen des menschlichen Verstandes erwiesen, daß man sich, statt erste Begriffe zu erforschen, an Propositionen und Syllogismen, an eine Form der Aussprüche halte und dieser gemäß so und so weiter forme.

In allen Urtheilen hat der Verstand nur eine Function, Urtheilen. Ja oder Nein, Setzen oder Nichtsetzen ist ihm sein eigentliches einziges Geschäft. Wie er dies Urtheil ausspreche, ob allgemein, besonders, einzeln, kategorisch, hypothetisch, disjunctiv, problematisch, assertorisch, apodiktisch, ist Form der Rede oder Wendung des Urtheils nach Beschaffenheit des Inhalts oder dem Zusammenhange nach, d. i. nach Umständen. Von diesen aber, ja von allem Inhalt des Urtheils, von allem Empirischen überhaupt sollte ja der reine Verstand abgesondert werden, damit man „den Ursprung, den Umfang und die Giltigkeit aller seiner Producte a priori“ kennen lerne. Eine Aufzählung der Formen seiner Aussprüche (Enunciationen), deren Gestaltung sich offenbar auf Gegenstände a posteriori bezieht und von ihren logischen oder rhetorischen Ordnern solchen angemessen ward, kann dies nicht erreichen.

Im „dritten Abschnitt des Leitfadens von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“ wird eine Tafel gegeben folgender Gestalt:*)

„Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität.

Einheit,
Vielheit,
Allheit.

2.

Der Qualität.

Realität,
Negation,
Limitation.

3.

Der Relation.

Der Inhärenz und Subsistenz,
Der Causalität und Dependenz,
Der Gemeinschaft (Wechselwirkung).

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

„Dieses ist nun“, sagt der Verfasser, „die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist. — Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches ebenso viel ist als das Vermögen zu denken), erzeugt, und nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann. — Diese Kategorien sind die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes.“**)

Dagegen nun drängen sich Fragen und Zweifel auf; denn

1. Wie sind diese Begriffe aus der reinen Verstandeshandlung des Urtheilens, ohne Rücksicht auf Gegenstände, entsprungen und geordnet? Woher die vier Classen, Quantität, Qualität, Relation, Modalität, ohne von Gegenständen entsprungen zu sein? Wie liegen diese und nicht mehrere in der reinen

*) S. 106. — H.

**) S. 106 f. — H. [Der letzte Satz nicht wörtlich. — D.]

Form des urtheilenden Verstandes? Dieser verfährt bei dem quanto wie bei dem quali; er hat bei beiden nur ein Geschäft, Urtheilen.

2. Woher dann aber auch, daß dies Geschäft selbst nur in einer Kategorie, in welche es der Inschrift nach gar nicht gehört, der Qualität, und auch da nicht rein ausgedrückt ist? Beim quanto kann der Verstand ebenfalls nur bejahen oder verneinen: gleich oder ungleich, größer oder kleiner, nichts mehr.

3. Die Allheit steht gar nicht unter der Function des Größe beurtheilenden Verstandes. Keine Zahl, keine Größe giebt ihm ein All; sie steigen hinauf und hinab ohne Grenzen.

4. Die Function des urtheilenden Verstandes bei der Relation ist in der vorstehenden Tafel nicht ausgedrückt. Wie er die Begriffe der Inhärenz, Subsistenz, Causalität, Dependenz und Gemeinschaft aus sich entspringen lasse, weiß man nicht, noch wie sie sich seinem Wesen nach zu einander verhalten; denn das Wort Relation drückt diesen Ursprung nicht aus.

5. Die Modalität der Begriffe endlich, wie sie hier erscheinen, bewerkstelligt sich gar nicht in der Werkstätte des Verstandes. Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit maßt sich blos die Vernunft einen Ausspruch an; Dasein und Nichtsein aber liegt allem Prädiciren zum Grunde. Das Schema der Kategorien geht also nicht aus einem Princip, dem wirkenden Verstande, hervor; es ist nicht systematisch.

6. Auch als Tafel zusammen- und untergeordneter Verstandesbegriffe ist es weder vollständig noch richtig. Der Quantität fehlt das Continuum der Größe. Realität, Negation, Limitation gehören der Qualität nicht eigenthümlich; durch sie ist auch kein quale charakteristisch erkennbar. Die drei Unterordnungen der Relation vermissen den Grund ihrer Zusammenordnung; auch gehört die dritte zur zweiten. Auch ist in keiner Kategorie die Regel der Zusammenordnung dieselbe. Wie Einheit, Vielheit, Allheit hervorgehn, so gehn nicht Realität, Negation, Limitation, Inhärenz, Causalität, Gemeinschaft hervor. Als Tafel der Zusammen-, Neben- und Unterordnung verleugnet das Schema das, dessen kein Schema entbehren darf, Gleichförmigkeit, sich selbst aussprechende Ordnung.

7. Und wie dann ist eine solche Tafel „die reine Form des reinen menschlichen Verstandes"? Ist sie in ihm aufgeheftet? Läuft er ihre Fächer wie ein Rechenbrett durch, mit der Frage: wohin er seine a priori ohn' alle Gegenstände erzeugten Begriffe ordne? Oder sind diese Fächer vier Cisternen seiner Kraft,

jede mit drei Laufröhren versehen, woraus die Begriffe sprudeln? Oder giebt's eine vierfache Wurzel seiner Wirksamkeit a priori, jede mit drei Wurzeln? Kurz, wie sind diese Fächer, „völlig leer von Gegenständen und ohne den mindesten empirischen Ursprung" der Seele so wesentlich, daß nur „durch sie Erfahrung möglich wird und ohne sie durchaus keine Erfahrung stattfindet"? Wie ist sie, völlig leer von Gegenständen, allen künftigen Gegenständen so angemessen, daß „diese durchaus nur durch jene materienleere Form ihre Gegenstände werden"? Wir erwarten den Aufschluß der kritischen Philosophie über dies hohe Kategorienräthsel. Von allen Gegenständen gesondert, eine selbstgeborne Pallas aus dem Haupt des reinen Verstandes in dreimal vier Wortformen.

Indeß wollen wir für einen Mann, „dessen Absicht uranfänglich mit dieser zwar einerlei gewesen, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt",*) den Aristoteles, ein Wort reden. Er hatte mit seinen Kategorien nicht die Absicht, weder damit a priori den menschlichen Verstand auszuschöpfen und auszugründen, noch ihm damit als auf einem einzig möglichen Wege Giltigkeit zu verschaffen; ein Gedanke, der schwerlich in eines Griechen Seele kam; Kategorien waren ihm ein Fachwerk, in welchem seine vier dialektischen Unterschiede (ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός) gefunden werden konnten, die er in der gerichtlichen Sprache seines Orts Kategorien, d. i. Klagpunkte**) nannte. Der Dialektik, d. i. seiner Methode, über jedes Problem wahrscheinlich zu argumentiren, sollten sie als einem Gerichtshofe dienen, und zu solchem Zweck dienten sie. Nach Aristoteles haben Andre die allgemeinen Verstandesbegriffe zu einem andern Zweck anders geordnet; warum nicht? Es kommt darauf an, wer sie am Besten ordne; jener scharfsinnige Alte, der in seiner Sprache nach Begriffen nicht leicht umhertappte, ordnete sie nur dialektisch.***)

Daß sich unter die in vorbenannter Tafel angegebenen Begriffe sogar „auch ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe" führen lassen, zeigt die gegebne Probe nicht.†) Unter dem Begriff der Causalität z. B. steht das Prädicabile der

*) S. 105. — H.

**) *Aristot. Topic.*, L. I. Cap. IX. — H.

***) Leibniz in seiner *Arte combinatoria* steht selbst in der Zahl dieser Ordner und hat eine Reihe Andrer angezeigt, die vor ihm die Begriffe zu ordnen sich bestrebt. Ihm sind Andre gefolgt; der Kategorienordner ist eine große Zahl. Daher es nichts als tiefe Unwissenheit verräth, ein neues, dazu übelgeordnetes Fachwerk als ein unerhörtes Wunderding anzustaunen. — H.

†) S. 108. — H.

Kraft nicht; jener Begriff setzt diesen voraus, denn ohne Kraft kann kein Ding eine Ursache werden. So setzt Gemeinschaft eine Gegenwart der Dinge voraus; nicht daß dieser Begriff aus jenem folgte. Und wenn weiterhin gesagt wird: „Ueber diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, — z. B. daß sich diese Tafel mit ihren vier Classen in zwei Abtheilungen zerfällen läßt; — daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Classe, nämlich drei erscheint, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe ein Zwiespalt (Dichotomie) sein muß; daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt" u. s. w., so können diese Betrachtungen endlich doch nur auf die Bemerkung hinausgehn: der Kategorist hat's also geordnet und freut sich seines Spieles.

Ob diese Tafel also „erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könne, indem sie im theoretischen Theil der Wissenschaft ungemein dienlich, ja unentbehrlich ist, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen",*) ist sehr zu zweifeln, da gedachte Tafel weder alle Elementarbegriffe vollständig noch die Form jeder Wissenschaft im menschlichen Verstande enthält, folglich „auf alle Momente einer vorhabenden speculativen Wissenschaft und ihre Ordnung" keine Anweisung geben kann. Für Den, der aus dem Begriff der Wissenschaft, die er treibt, Plan und Ordnung zu ziehen nicht vermag, mag sie das, was die Prädicamente und Prädicabilien durch Mißbrauch wurden, ein leeres Gerüst mit Fächern und Winkeln sein, vor welchem der Wissenschaftverständige vorbeigeht.

„Der transscendentalen Analytik zweites Hauptstück.

„Von der Deduction reiner Verstandesbegriffe."**)

Hier also werden wir Licht finden. Aber, behüte der Genius der Philosophie! nicht durch eine Deduction quo jure (denn wie käme das jus hieher?), sondern qua ratione. Wir wollen, nachdem wir so große Anmaßungen gelesen, es endlich einsehen, „wie denn der Verstand a priori reine Verstandesbegriffe

*) S. 109. — H.
**) S. 116. — H.

ohn' alle Gegenstände erzeuge, und wie jene erzeugten die vollständige Form aller ihm künftig möglichen Gegenstände sein können und sein müssen". Wir dürsten —

Und müssen lange dürsten. Wir hören,*) „wie eine Deduction der im Schema gegebnen reinen Verstandesbegriffe zwar möglich sei, wie" (welches nicht ist) „eine solche Deduction der sinnlich-reinen Anschauungen a priori gegeben worden; sie sei aber nicht unumgänglich nöthig. Nur trete eine Schwierigkeit in den Weg,**) wie subjective Bedingungen des Denkens objective Giltigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben können. Denn es könnten Erscheinungen allenfalls wol so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und Alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe".***) Es wird also ein „Uebergang zur transscendentalen Deduction der Kategorien durch ein Principium gemacht,†) worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden müsse. Dies Principium ist: daß jene Begriffe a priori als Principien der Möglichkeit aller Erfahrung erkannt werden müssen, weil ohne sie keine Erfahrung möglich sei". Q. E. D.

Statt in diesem beschwerlichen Stelzengange zur Deduction des Menschenverstandes aus sich selbst, ohn' alle Gegenstände fortzuschreiten, lasset uns ausruhen; Menschen dürfen von menschlichen Kräften und Erkenntnissen menschlich reden. Wir nehmen den Faden auf, wo wir ihn bei den „sinnlichen Anschauungen a priori" sinken ließen, und fragen: Wie entspringen, wie entwickeln sich menschliche Verstandesbegriffe?

* * *

Vom Ursprunge und der Entwickelung menschlicher Verstandesbegriffe.

1. Den Eindruck auf unsre Sinne, sofern wir sein inne wurden, nannten wir Empfindung; das Wort sprach die Sache aus. Wir fanden etwas uns an, uns sich mitthei-

*) S. 116—121. — H.
**) S. 122. — H.
***) S. 123. — H.
†) S. 124—129. — H. [Herder hält sich hier nicht genau an Kant's Ausdruck. — D.]

lend; wir mußten (das bewirkte der Eindruck) daran Theil nehmen.

2. Dies sich uns Mittheilende war nie der ganze Gegenstand selbst, sondern etwas von ihm, das sich mittheilen konnte; der Gegenstand blieb (außer wenn zermalmende Handlungen der Empfindung vorgingen oder beigesellt waren), was er war. Bei Gegenständen des Auges empfinden wir mit Hilfe des Lichtstrahls Farben, Gestalten, bei Gegenständen des Ohrs Schälle, Töne. Geruch und Geschmack empfangen die ihnen analogen Eigenschaften der Dinge; und das Gefühl, der tiefste, aber auch dunkelste Sinn, giebt uns die vielnamigsten Beschaffenheiten fremder Existenzen zu empfinden. Aus dem unendlich Vielen, das diese Existenzen an sich und für andre Sinne sein mögen, wird uns also nur Eins oder Einiges, das nämlich mitgetheilt, das für den Sinn, durch den es empfunden wird, gehört (ὁμόλογόν τι). Die Sinne selbst, als Organe betrachtet, sind also Sonderungswerkzeuge, des zu ihnen Gelangenden läuternde Canäle. Ohne daß meine Spontaneität dabei etwas thut, empfängt die bewegliche Netzhaut des Auges ein Bild; der Schall hat sich vom tönenden Körper gerissen und bildet sich in unserm Ohr zum Tone; das flüchtige Salz der duftenden Rose wird uns Geruch. Ein vermöge unsers Organs uns gleichsam zuorganisirtes Eins aus Vielem für unsere Empfindung.

3. Aus allen Sinnen strömen diese uns zuorganisirten Ein- und Vielheiten, die manche Secten der Alten etwas zu körperlich εἴδωλα, simulacra nannten, in uns zusammen; unser Inneres wird ein fortwährendes sensorium commune aller Sinne. Wir stehen im Strom, umfluthet von den Eindrücken einer kräftereichen, sich uns mittheilenden Welt. Indem wir hören, sehen und fühlen wir auch; wir sind zu einer und derselben Zeit in verschiedenen Weisen vielfach berührte Empfindungsorgane. Die Psyche (ψυχή), die sich die Alten als ein in unsern Körperbau ergossenes Wesen dachten, ist, wenn der Ausdruck frei steht, unser ganzer empfindender Mensch. Fehlt ihm ein Organ, so fehlen ihm auch im Vorrath seiner Empfindungen die Producte dieses Organs, wie Blind-, Taub- und Stummgeborne zeigen. Seinem Gesammtorganon mangeln sodann ganze Register. Im tiefen Schlaf ruhen diese Zuströmungen des Weltalls auf uns von außen; wachend dauern sie fort, nur daß gewöhnlich Aufmerksamkeit sie leitet.

4. Was ist diese Aufmerksamkeit? Richtung des Organs

auf einen Gegenstand, der uns mit vorstechendem Merkmal (wie die Worte Merkmal und Aufmerksamkeit selbst sagen) ein Eins in Vielem merkbar macht, auf welches wir unsern Sinn richten. Nie wirken nämlich alle Gegenstände, nie Alles in den Gegenständen mit gleicher Macht auf uns; eine Eigenschaft ruft die andern vor, und so wird das, was man in einem Gegenstande das Anziehende (Interessante, id, quod interest) nennt, ein forderndes Eins aus Vielem. Könnte man die Pflanze fragen, warum sie sich nach dem Licht beuge, die Wurzel, warum sie ihre Nahrung in der Erde fortlaufend suche, so würden sie antworten, daß diese Gegenstände sie vor allen andern, als ihnen zugehörig, afficiren. Die Fibern des Geschmacks und Geruchs heben sich ihrem verlangten Gegenstande entgegen, wie das junge Laub nach Regen dürstet. Im ganzen Thierreich wird die sinnliche Aufmerksamkeit durch das Bedürfniß und die Begierde von innen, durch entgegenkommende, gleichsam vorspringende Merkmale der Mittheilbarkeit von außen so mächtig gereizt, so genau bestimmt, so unfehlbar geleitet!

5. Gedächtniß nennen wir den innern Behälter, der diese empfangenen Eindrücke in uns aufbewahrt, aus welchem bei gegebnen ähnlichen Merkmalen oder Aufrufungen sie die Erinnerung wieder hervorruft. Gedächtniß, Erinnerung, vortreffliche Gaben und Namen! Gedächtniß zeigt an, daß etwas mit einem Merkmal gedacht sei und wieder gedacht werde; Erinnerung, daß ich einer innegewordenen Sache wieder inne werde. Beide, sagt man mit Recht, wirken durch die Einbildungskraft; sie sei es, die Bilder erfaßt, niederlegt, wieder aufstellt; wodurch anders als durch die vorstechenden Merkmale, die ihr einwirkten, dadurch sie ihr Bilder wurden? Durch diese bildete, d. i. prägte sie sich solche ein; sie schuf sich ein Eins aus Vielem.

6. Lasset uns wachend den Traum unsrer Einbildungskraft behorchen; bei allen seinen Verwandlungen wird ein großes Gesetz offenbar: „Eins in Vielem durch vorrufende Merkmale“. Ein lebhaft empfundenes Merkmal ruft die Gestalt, ein Zug das ganze Gemälde hervor! so verketten sich die Bilder, so gehen oder fliegen sie ihren Gang fort. Jeder Mensch hat seine Einbildungskraft, wie er ein eigner Mensch ist; bei Diesem sind Töne mächtig und rufen das Ganze; bei Jenem Farbe, Gestalt, Wort, Handlung. Das Gedächtniß charakterisirt sich ebenso verschieden, daher man es bald ein Sach-, bald ein Wortgedächtniß nennt; es giebt aber auch ein Gestalt-,

ein Farben- und Tongedächtniß, das in Diesem und Jenem nach der Beschaffenheit seiner Organe, seiner Triebe, seiner daher entspringenden Aufmerksamkeit sich oft wundersam auszeichnet. Bei einigen Menschen nämlich bemerkt man sonderbare Verbindungen, theils sinnlicher Eindrücke unter einander, theils dieser mit dem Gedachten, die man mit dem bedeutenden Wort Idiosynkrasien, „eigenthümliche Zusammenfassungen" nennt und bei sich und Andern zu Führung einer gleichstimmigen Lebensweise, gefälliger als es oft geschieht, schonen sollte. Mit wenig Achtsamkeit auf die Stärke und Schwäche eines Menschen in seinen leitenden Ideen und Hauptmotiven ist oft die ganze Denkart seines empfindenden Wesens zu lenken, zu rühren, zu erschüttern, aber auch zu ärgern und zu verderben. An wie Wenigem hangt bei uns Vieles!

7. Leidenschaften und die gewohnte Handlungsweise zeigen dies, und am Unglücklichsten der Wahnsinn. Ein Bild, ein Gedanke oder Eindruck ist dem Wahnsinnigen herrschend geworden; ein Tyrann, dem das ganze Heer der Empfindnisse dient. Zu ihm muß sich Alles richten, Alles fügen. Starke Leidenschaften, wie längst bemerkt ist, nahen sich dem Wahnsinn; sie werden einen Gedanken nicht los, in welchem sie Alles sehen, mit dem sie Alles verbinden. Werke der Einbildungskraft ahmen diesem Wahnsinn gleichsam schöpferisch nach. Nicht nur wissen sie jedem empfindenden Wesen seinen Ton, seinen Charakter, seine Welt außer und in ihm zu geben, sondern auch die Empfindung davon im Sinn des Lesers oder Hörers oft mit einem Nichts, mit den kleinsten Merkmalen, Worten und Zeichen dergestalt zu erwecken und festzuhalten, daß jetzt nicht unser, sondern der Geist des Dichters, des Künstlers uns gebietet. An einem kleinen Merkmal wacht eine Welt der Gefühle in uns auf; was mit ihm gesagt wird, ist uns innig gesagt, da ohne dergleichen mächtige Einheiten, denen die ganze Seele zu Gebot steht, der große Markt andrer Significationen uns ein todter Wortkram bleibt.

8. Wozu dies Alles? Bemerkbar zu machen, daß unsre Natur, so viel Kräfte wir ihr auch mit Recht zuschreiben, nur eine Hauptkraft des Innewerdens, und zwar unter dem großen Gesetz: „Eins in Vielem" kenne, das das Wort Innewerden selbst ausdrückt. Und zwar geschieht dies durch ein sich uns aufdringendes, uns analoges, mitgetheiltes Merkmal: wir empfinden. Jedes Empfinden ist Empfangen, d. i. Aneignen eines Einen aus Vielem, das unsrer Natur zugehört. Dahin

ist unsre Kraft gestimmt, dazu sind unsre Organe bereitet; auf eine willkürliche Synthese kommt es hiebei nicht an. Weder den Geruch noch die Farbe der Rose setze ich mir zusammen; in ihrem Bilde aber wie in ihrem Geruch eigne ich mir die charakteristische Einheit an, die sie von Allem, was nicht Rose ist, für mich unterscheidet. Dies Schaffen der Einheit durch Sonderung, durch Läuterung von jedem Fremden zeigt sich in allen Verrichtungen der Natur, die man organisch nennt. Jedes Gefäß eines Thieres, einer Pflanze läutert; es schafft Einheit, indem es sich aus vielem Fremden das Seinige durch eigne Kraft aneignet.

9. Auf dieser allgemeinen Stufenleiter dürfen wir auch vor den innern Sinn im Menschen treten; er ist kein Unbekannter a priori, kein abgerissener, von allen Gegenständen abgesonderter Theil der Schöpfung. In mehreren Sprachen heißt er Sinn, wie der äußere, der sein Organ ist. Innerer Sinn! ein schöner Name; er umfaßt alle niedrigen Seelenkräfte, sie zu seiner Natur, einem höheren Eins erhebend. Gedächtniß, Erinnerung, Einbildungskraft werden in ihm Besinnung. Wenn er Merkmale sucht, sinnt er nach; indem er sie aufspürt, ist er scharfsinnig; sucht er sie in der Tiefe, tiefsinnig; gleitet er darüber hin, so zeigt er sich als Leichtsinn; sinkt er auf eins, als ob es keine andern gebe, heißt er mit Recht Schwersinn. Der Geistescharakter eines Menschen heißt seine Sinnesart; dem innern Sinn eines Andern etwas nahe legen, heißt, es ihm ansinnen. Der freie Sinn endlich, diese edle Gabe des Menschen, konnte sich keinen treffendern Namen als Besonnenheit wählen. Ihrer Natur nach eignet auch sie sich Fremdes an; nur aber nüchtern, sofern es ihrer Natur angehört. Eben dadurch läutert sie und sondert; sie schuf sich aus Fremdem ein ihr zugehöriges geistiges Eins — wodurch? durch ihre innere Kraft, durch Richtung derselben auf den Gegenstand und ein Innewerden seiner mittelst des Merkmals, das für sie gehört. Diese Aneignung war ihre Function; und da diese Function alle Naturkräfte haben, solche auch in allen Organen, jede auf ihre Art, unabläßig üben, so entdeckt sich hiedurch jene große Homologie der Natur, im Kleinsten und Größten, ein allenthalben neu entspringendes Eins in Vielem, das Geschäft aller Organisationen.

10. Wenn ich einen Gegenstand betrachte, wie soll er zu mir? und ich zu ihm? Ewig werde ich speculiren: „wie er ich und ich er werde; ob mein Denken ihm Existenz, oder seine Existenz mir Ge-

danken geben möge“. Da Beides ein Ungedanke ist, so speculire ich fruchtlos. Ist es nicht aber eine Natur, in der ich ihn und mich finde? bin ich nicht selbst mein Gegenstand und mein Betrachter? Warum sollte ich also unter Tausenden eine Aeußerung meiner Naturkraft von allen Kräften der Natur abgetrennt, ja ihnen entgegengesetzt wähnen? Thut irgend ein Organ, irgend ein Gefäß meines Körpers je etwas Anders, als das ihm Gleichartige läuternd sich aneignen?

11. Was heißt denken? Innerlich sprechen, d. i. die innegewordnen Merkmale sich selbst aussprechen; sprechen heißt laut denken. Im Strom solcher Gedanken kann uns Vieles blos däuchten und dünken; denke ich aber einen Gegenstand wirklich, so geschieht dies nie ohne Merkmal. Denkend erschafft sich die Seele fortgesetzt ein Eins aus Vielem, wie der innere Sinn solches in der Empfindung erfaßte; es ist dieselbe Naturkraft, die sich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner, jetzt in zusammenhangender Wirksamkeit zeigt.*)

12. Dürfen wir diese Selbstthätigkeit Spontaneität der Begriffe nennen? Der Ausdruck ist dem Sprachgebrauch und der Sache selbst zuwider. Denn was heißt sponte? Was aus eignem Willen geschieht, mit Ausschluß jedes fremden Impulses. Die lateinische Sprache hat kein eigentlicheres Wort, die Unabhängigkeit einer Handlung von allem äußern Zwange oder Einfluß zu bezeichnen. Unsern Begriffen eine solche Unabhängigkeit von Empfindungen oder den Gegenständen zuschreiben, heißt sie vernichten. Als mein Verstand sich Gedanken aus Empfindungen aufhellte, war er in seiner höchsten Selbstthätigkeit ebenso abhängig von diesen, wie sie von den Gegenständen waren; deshalb aber wirkte er doch als Verstand, d. i. vermöge seiner eigentlichen Kraft, wie das empfindende Organ durch die seinige wirkte. Da (einmal für alle gesagt) der Gegenstand nicht die Empfindung, die Empfindung nicht der Gedanke ist, so blieb jede Naturkraft, obgleich keine unabhängig wirkte, in ihrer Function ungestört. Denn eben dies ist ja das große Band der Natur, daß ihre Kräfte nicht abgetrennt oder widersinnig, sondern nach einer großen Regel einander

*) Denken hat mit dünken, däuchten einen Ursprung, daher es mehrmals etwas Ungewisses, ein Nachdenken, Hin- und Herdenken, ein Suchen in Gedanken oder gar ein Zweifeln, z. B. Bedenken, Bedenklichkeit u. s. w., ausdrückt. Aus dieser Dämmerung muß man das Wort ziehen, sobald man es dem klaren Verstande zueignet; der Verstand muß wissen, woran und was er denkt, d. i. was er im Innern sich selbst ausspricht. Im Schwedischen heißt danka umherschweifen, wahrscheinlich der ursprüngliche Begriff des Hin- und Herdenkens. — H.

gleichförmig, d. i. analogisch wirken. Dadurch wecken, fördern, beschränken sie einander, daß keine losgebunden in einer erdichteten Spontaneität umherschweifen kann und soll. Gewiß dürfen wir uns nicht schämen, den Gesetzen unsrer und der gesammten auf uns wirkenden Natur harmonisch zu denken, und ebenso wenig fürchten, daß wol etwas in der Natur vorkommen möchte, was nicht für unsern Verstand und wofür unser Verstand nicht fabricirt sein möchte. Was für Dich nicht verständlich ist, laß unverstanden; glaube aber nicht, daß Du durch Dein Dünken und Denken das Verständliche in den Dingen schaffest oder in sie hineintragest. Däuchten und dünken mag Jedem nach Lust und Willkür; erkennen, begreifen aber muß er, wie die Natur und der Sinn ihm ein zu Erkennendes, zu Begreifendes vorhält. Spontaneität ist hier ein gemißbrauchter Name.*)

13. Statt des freiwillig umherschweifenden discursiven Denkens sagen wir also lieber Erkennen, und zwar in der ursprünglichen Macht des Wortes. Kennen, erkennen, anerkennen ist ein Geschlechtswort; es heißt gemeinschaftliche Natur und Art, Stamm und Abkunft innig und schnell empfinden. So erkenne ich mein Kind, den Freund, die Geliebte; so erkenne ich Wahrheit, Güte, Schönheit. Ich erkenne sie mir an und sage laut: „Sie sind meiner Natur, meines Geschlechts", wobei dann alles spontane Dünken und Däuchten von selbst aufhört. Es ist schwer zu begreifen, wie die kritische Philosophie außer ihren leeren Gebilden des Raums und der Zeit unsrer Erkenntnißkraft Anschauung absprechen mag. Bei jedem wahren Begriff thut die Seele viel mehr als anschauen, sie erkennt, sie eignet sich an; nur dadurch werden ihr eigenthümliche, der Natur, den Sinnen und sich selbst harmonische wahre Gedanken.**)

14. Ist also die Harmonie, die ich in den Gegenständen wahrnehme, oder die Verbindung, in welcher ich sie mir denke, von mir in die Gegenstände gebracht worden? Mein Gedanke, er möge

*) Ueberhaupt wird Spontaneität auch in der Sprache der Philosophen Willenshandlungen zugeschrieben, nicht Erkenntnißkräften, geschweige der Kraft, die jeder höheren zur Grundlage dienen soll. Ist sie auf Spontaneität gebaut, so hört alle Sicherheit des Erkenntnisses auf. — H.

**) Kennen hieß ursprünglich zeugen, gebären, geboren werden; davon kind Geschlecht und viel andre Geschlechtswörter, die man in Wachter, Skinner u. s. w. finden kann. Erkennen auch im geistigen Sinn heißt einen Begriff genetisch, d. i. in seiner Stammesart erfassen, wahr finden, sich zueignen. Für den Verstand sind Erscheinungen, die er sich in Wahrheit nicht zu gestalten weiß, non entia, keine Gedanken. Er erkennt an, was seiner Art, seines Geschlechts, wahr wie er selbst ist. — H. [Die Stämme, welche kennen und zeugen bedeuten, sind nicht dieselben. — D.]

trennen oder verbinden, ist freilich Actus meiner Seele (woran Niemand zweifelt), daß ich aber durch diesen Denkactus Ordnung in die Gegenstände hineinlege, daß ich sie gar Strich für Strich durch eine Zusammensetzung (Synthesis) hineinaddire, ist ein aus unvergönnter Spontaneität unternommener, irreführender Mißbrauch der Sprache. Anerkennend zerlege ich sowol, als ich zusammensetze; Synthese und Analyse bieten einander die Hand. Willkürlich aber addire ich so wenig, als ich subtrahire; durch beide Partikularhandlungen entginge mir der in seiner Wahrheit anzuerkennende Gegenstand selbst, den ich in seinen Merkmalen begreifen, d. i. mir aneignen soll. Dies Begreifen, diese Aneignung ist die Handlung meines Verstandes; das Zusammensetzen wie das Zertheilen war eine Theiloperation, die zu jener führt. Wo die Natur kein Synthema gab, ist jede eigenmächtige Synthesis ein Spiel der Einundzwanzig.[1])

15. Wir kommen also auf das Principium zurück, das durch die ganze Natur herrscht: kein prius ist ohne ein posterius, kein Verstand ohne ein Verständliches denkbar; kein Nehmen findet statt ohne ein Geben. Du kannst nicht erkennen, wo nichts zu erkennen ist; Du kannst in Dir nichts verbinden, wo nicht ein von der Natur Verbundenes da steht. Die Function des Verstandes ist: anerkennen, was da ist, sofern es Dir verständlich ist, d. i. Deinem Verstande gehört; deswegen heißt der Verstand Verstand, intellectus. Er liest aus und versteht, d. i. er ergreift der gelesenen Dinge Bedeutung; so erkennt er sich an, was sein ist. Ehe wir diesem Geschäft näher treten, lasset uns sehen, was die „Kritik der reinen Vernunft" darüber sage.

„Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe."*)

„1. Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt." „Durch Sinne kann die Verbindung eines Mannichfaltigen (conjunctio) nie in uns kommen; — denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht — eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich

*) S. 129 f. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

1) Ein Hasardkartenspiel (Vingt-un). — D.

bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und daß unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. Die Handlung ist ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend."

Daß, ehe wir dachten, wir nicht dachten, daß, ehe wir verbanden, in unserm Verstande nichts Verbundenes war, bedarf keiner Deduction; daß aber auch ohne Gegenstände dem Verstande nichts Verständliches gegeben sei, mithin in ihm keine Verbindung stattfinden konnte, ist ebenso gewiß. Dagegen mußte auch ohne unsre Synthesis in den Gegenständen ein Verbindbares, obgleich von uns nicht wahrgenommen, vorhanden sein, sollte es anders von uns je bemerkt und gedacht werden. Indem die Sinne empfindend sich zueigneten, läuterten sie und verbanden. So auch der innere Sinn, so die Erinnerung und mittelst ihrer aller der Verstand, der bis zur ersten Sensation hinunter urtheilend wirkte. Es ist der Sprache nicht angemessen, daß jede Vorstellungskraft, die von der Sinnlichkeit verschieden ist, Verstand heißen muß, und nicht Synthesis allein macht den Actus des anerkennenden Verstandes. Ihr voran geht Analysis der Merkmale, ohne welche keine Anerkennung stattfindet. Auch ist jene Synthesis (conjunctio) keine Zu- und Nebeneinandersetzung durch Spontaneität, als ob ich weglassen könnte, was mir beliebt, und mir auch andre Zusammensetzungen zu dichten erlaubt wäre; noch weniger ist es wahr, daß ich etwas vorher verbinden müsse, ehe ich's im Object verbunden anerkenne. Auch ist unter allen Vorstellungen Verbindung nicht die einzige, die nicht vom Object gegeben, sondern nur vom Subject selbst verrichtet werden kann; denn keinen Actus meiner Sinne oder meiner Seele verrichtet das Object statt meiner.

2. „Von der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception."*) „Diese, die reine oder ursprüngliche Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, ist das Selbstbewußtsein, das, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Die Einheit derselben ist die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannichfaltigen Vorstellungen,

*) S. 131. — H.

die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewußtsein gehöreten — und in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen könnten."*)

Am Letzten zweifelt Niemand; daß aber diese durchgängige Identität der Apperception nur dadurch „möglich werde, indem ich eine Vorstellung zu der andern hinzusetze und so ein Mannichfaltiges in ein Bewußtsein verbinde",**) ist dem reinen Begriff des Bewußtseins so wenig angemessen, daß dies Hinzusetzen gegen jene Identität eher Zweifel erregte. Durch Addiren, und wenn ich ewig addirte, wird mir das Eins, das aller Addition zum Grunde liegen mußte, nicht gegeben; ebenso ist die Einheit, die der Verstand sich schafft, nicht eine durch Hinzufügen zu einer begleitenden Vorstellung erworbene, sondern eine in ihm selbst gegebene, durch Anerkennung eines Einen im Mehreren jedesmal neu erprobte Einheit. Im Verstande liegt die zusammenfassende, begreifende Kraft, nicht in dem hinzukommenden Begriff: „Ich denke". Ein Gedanke, der das Selbstbewußtsein bereits voraussetzt, kann zur Anerkennung eines Gegenstandes so wenig etwas hinzuthun, als überhaupt die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins irgend ein Erkenntniß andrer Gegenstände a priori begründet. Ewig kann ich zu mir sprechen: „Ich denke", und werde, wenn nichts Erkennbares mir gegeben ist, nichts erkennen; auch folgt aus jenem „Ich denke" die Wahrheit des Anzuerkennenden nie. Heißt es: „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden", so ist dies sofern wahr, als meine Vorstellung nicht den Gegenständen, sondern mir, der sie hat, zukommt (woran Niemand zweifelt). Wenn meine Vorstellung aber nichts Anders als diese Wahrnehmung selbst ist, die zwar nicht aus den Gegenständen (die sie nicht hatten und haben konnten) in den Verstand hinübergetragen, aber auch ohne jene Gegenstände vom Verstande nicht bewirkt oder erschaffen werden konnte: wozu eine Disjunction zweier untrennbaren Stücke, von der die Natur nichts weiß, ja, die allen Begriff der Worte Verstand und Gegenstand aufhebt?

3. „Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs."***) In der bekannten Sprache hieße es: Der Verstand erkennt. Woraus zugleich aber auch folgt: Wo nichts zu erkennen ist, erkennt er nicht; vor allem gegebnen Er-

*) S. 132. — H. **) S. 133. — H. ***) S. 136. — H.

kennbaren giebt es keinen erkennenden Verstand. Er kann sodann seine Kraft nicht erweisen.

4. „Was objective Einheit des Selbstbewußtseins sei.“*) Hier werden wir belehrt, es sei „die transscendentale Einheit der Apperception, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt werde und darum objectiv heiße. — Sie sei allein objectiv giltig; die empirische Einheit der Apperception — habe nur subjective Giltigkeit.“**) Q. E. D.

5. „Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe. Denn ein Urtheil ist nichts Anders als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen ist in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden.“***) Sind die gegebnen Erkenntnisse (wie können diese vor der Perception Erkenntnisse heißen?) keine Erkenntnisse, so wird das Verhältnißwörtchen ist, dadurch sie zur objectiven Einheit der Perception gebracht werden und ihnen objective Giltigkeit verschafft werden soll, ihnen weder diese noch jene geben. Lauter leere Wortformen, die weder das Verstehen noch das Verstandenwerden, weder die objective Einheit noch objective Giltigkeit erklären. Form ohne Materie ist leere Form; jene kann diese weder schaffen noch bewähren.

6. „Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien als Bedingungen, unter denen allein das Mannichfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann.“†) Ein sonderbares Hysteron-Proteron! d. i. ein Vorn-Hinten. Die Kategorien sind ein in unsrer Sphäre der Begriffe aus menschlichen Erkenntnissen abgezogenes Fachwerk, das seinen Zweck erreicht hat, wenn jeder Begriff in ihm Stelle findet; was sollen sie aber zu Erklärung der Verstandeskraft, „als Bedingungen, unter denen allein das Mannichfaltige aller sinnlichen Anschauungen in ein Bewußtsein zusammenkommen kann“? Ist unser Verstand rings um unser Bewußtsein nach diesen Fächern gezimmert? und wie kommt das Mannichfaltige unter der Bedingung einer Wortkategorie in ein lebendiges Bewußtsein zusammen? „Also steht das Man-

*) S. 139. — H.
**) S. 139. — H.
***) S. 140 ff. — H.
†) S. 143. — H.

nichfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien als unter Bedingungen, unter denen allein es in ein Bewußtsein zusammenkommen kann". Q. E. D.

7. „Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung."*) Was nützte also ihre leere Form vor und außer aller Erfahrung? ihre allgemeine und objective Giltigkeit in Objecten überhaupt, die ohne einzelne Objecte nichts bedeutet? Zeigte uns Jemand ein in vier Rauten getheiltes mit Namen beschriebenes Glas, das er für mehr als jenen Wunderspiegel der Morgenländer ausgäbe, weil man in ihm nicht nur alle Dinge der Welt sehe, sondern ohne solches auch nichts zu sehen vermöge, fügte aber hintennach bei, daß man darin ohne Objecte nichts wahrnehme, dies Wunderglas auch nur als ein gewöhnlicher Hausspiegel zu gebrauchen sei: was würden wir von der Abkunft dieses Amulets sagen? Es hieße leeres Stroh dreschen, wenn wir die folgenden Titel

8. „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt",

9. „Transscendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe" und das

10. „Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe" weiter verfolgen wollten. Möge Jeder, der diese „einzig möglichen Bedingungen zum Verstandesgebrauch" zu brauchen Lust hat, sie im Buche selbst lesen. Wir treten aufs freie Feld, und entlastet von den Wortformeln: „wie man zum Verstande kommen soll", fragen wir: Wie reihen sich unsre Verstandesbegriffe?

Von der innern Verknüpfung und Reihung unsrer Verstandesbegriffe.

1. Soll unser Verstand verstehen, so muß ein Verständliches vor ihm sein, das für ihn Bedeutung habe; Verstand ohn' alles Verständliche ist ein Unding, so viel leere Wortkapseln wir ihm auch anhängen mögen. Auch ein Zusammensetzen und Hinzufügen, von dem Begriff des Selbstbewußtseins begleitet, macht nicht das Verstehen aus, so wenig als Worte einer fremden Sprache, wenn wir sie buchstabiren, silbiren und aus-

*) S. 146. — H.

sprechen, des Buchstabirens wegen von uns verstanden werden, auch wenn wir uns dieses Buchstabirens und Silbirens deutlich bewußt sind. Den Sinn des Worts anerkennen, ist etwas ganz Anderes.

2. Zu Anerkennung dieses Sinnes gehört ein Zwiefaches, Subject und Object, ein Verstehender und ein Verstandenes; sogar wenn ich mich selbst verstehen will, muß ich mein Object werden. Auch im Gegenstande kann der Verstand sein behauptendes Ist oder Ist nicht auf keine Weise anwenden, wenn er nicht unterscheidet. Er unterscheidet den Gegenstand von sich oder etwas in dem Gegenstande; daher ohne Subject und Prädicat kein Urtheil stattfindet. Sogar kein Name eines Dinges findet statt, wo nicht ein Zwiefaches wahrgenommen, gesondert und verknüpft wird. Durch Auflösen und Verknüpfen also erkennt der Verstand den Sinn des Gegenstandes, den er als ein geistiges Ganzes sich aneignet.

3. Dies Mehrere sowol zusammenzufassen als von einander zu sondern, hat uns die Natur nicht leere Anschauungen und Wortformen a priori, sondern wirkliche Sinne, d. i. Organe gegeben, die dem Verstande seinen Sinn nicht etwa nur möglich machen, sondern vorbereiten. Ohne sie und das durch sie Verständlichgewordene ist kein menschlicher Verstand denkbar. Beide sind innig verbunden, die Kraft und ihr Organ; in jede sinnliche Empfindung drängt sich von Kindheit auf beim Menschen Verstand; Verstand zu haben, sind wir organisirt. Alle Sinnesproben, die ein Kind macht, sind mit Urtheil begleitet, mithin Versuche und Ausbildungen seines Verstandes. Wenn es mit seiner Hand nach dem Monde greift oder die Sonne im Wasser zu haschen gedenkt, so beweisen diese Fehlurtheile, daß es urtheile; daher es kein uneigentlicher Ausdruck ist, zu sagen: der Verstand sieht durchs Auge, er hört durchs Ohr; denn ohne diese Sinne könnte er weder sehen, hören, noch verstehen, folglich auch nicht Verstand sein. Die Sinne präformiren, d. i. sie bilden ihm das Mannichfaltige zu Einem, das er sich nicht erschafft, sondern anerkennend sich aneignet und eben hiedurch Verstand ist.

4. Drei Sinne sind's vorzüglich, die ihm dies Mehrere zu Einem nicht etwa nur als einen vermischten Stoff zuführen, sondern vermöge ihrer Form zubilden; vom allwirkenden Verstande sind sie für den Verstand organisirt. Das Auge führt ihm ein Nebeneinander zu; aber wie? geordnet. Dazu sind seine Häute und Flüssigkeiten, sein Krystall und Boden ein-

gerichtet; dazu sind die Gesetze des Lichtes. In einem gesunden Auge ist nur ein Punkt aufs Hellste erleuchtet, zu dessen beiden Seiten sich die Gegenstände in der regelmäßigsten Abstufung des Lichts und Schattens gestalten. Für entferntere nnd nähere Gegenstände, für helleres und schwächeres Licht hat das Auge eine Beweglichkeit, sich selbst zu formen, die wir anstaunen, aber noch nicht einsehn.*) So theilt sich das Licht nach den verschiednen Graden seiner Brechbarkeit in unveränderlicher Ordnung; die festesten und feinsten Gesetze einer Zusammenordnung der Dinge nach Angrenzung, Licht, Farben und Gestalten, kurz, eine Logik des Sehens ist dem Verstande durch die Form seines Werkzeuges selbst gegeben. Er kann nicht anders als nach diesen Gesetzen wahrnehmen; wo er fehlurtheilt, führt ihn die Form dieses oder eines andern Sinnes zurecht. Mittelst des Auges lernt er also seine ihm eingeborne Function, die nichts Anders war, als ordnend zusammenzufassen, d. i. zu trennen und zu verknüpfen, aufs Feinste üben; wenn er sie nicht oder schlecht übt, ist er so ungesund wie ein fehlerhaftes Auge. Dagegen würden ihn erdichtete Anschauungen in Ewigkeit nichts lehren; in ihnen ist weder Form noch ein Aehnliches (ὁμ.ό-λογον) des urtheilenden Verstandes.

5. Wie das Auge so das Ohr in dem Nacheinander; es ist dazu eingerichtet, daß es in einem Moment drei Momente, den verhallenden, gegenwärtigen und zukünftigen Ton, giebt, wo dann der mittlere nur als die Grenze zwischen beiden schwebt. Ohne diese Verknüpfung ist kein Gehör möglich; und eben mit ihr ist dem Verstande Melodie, d. i. eine verknüpfte Tonfolge gegeben. Verknüpfen könnte er sie nicht, wenn sie das Ohr nicht bände; mit der Gestaltung dieses ist sie ihm also vor- und zuorganisirt, daß er an ihr als einer Folge dreier gegenwärtiger Augenblicke seine Function übe. Wäre unser Sinn nicht also geschaffen, daß er in Einem ein Drei uns gegenwärtig machen, d. i. den Ton halten, tragen und übertragen könne, ja müsse, so wäre die Regel der Zeitenfolge, in der das Jetzt nur die Grenze des Vergangenen und des Zukünftigen ist, dem Verstande unbekannt und unanwendbar. Diese Regel findet er nur dadurch in sich, weil sie ihm sein Werkzeug unveränderlich vorzeichnet. Er trug sie dahin nicht, sondern wirkt als ein edles prius, gebrauchend sein Werkzeug.

6. Ein Gleiches ist's mit dem Sinne des Gefühls in un-

*) S. Kästner's angewandte Mathematik, §. 60 — 71. — H.

srer ganzen Organisation; eine Verknüpfung von Kraft und Wirkung constituirt unser Gefühl und ist dieses Sinnes Basis. Daß, unbewußt uns selber, wie es geschehe, unser Dasein wirkt, daß Gedanken in uns werden und Glieder des Körpers unserm Gedanken gehorchen, daß unsre Begierde Triebe regt und dem Willen Macht folgt: dies ist eine so innige, uns angeborne Verknüpfung, daß ohne sie wir nicht da sein, wirken, leben könnten. Unser Verstand wird dessen unaufhörlich inne, er selbst ein Lebendiges, ein Handelndes, das primum mobile, das Kraft und Wirkung vereinigt. Sich selbst müßte er also vergessen und vernichten, wenn er das Gesetz, wodurch er ist: „Ursache schafft Wirkung", einen Augenblick außer Acht lassen könnte. Nicht von der Zeitenfolge (sequela temporis) lernt er dieses Gesetz; er übt's wesentlich, zusammenwirkend mit jeder Art von Gefühl und Willenshandlung seines beseelten Daseins. Ohne Zeitmaß übt er's in seinem Innern und trägt's in jeden Gegenstand über; denn nur durch Anerkennung, durchs Innewerden, mithin durch Verknüpfung einer Ursache und Wirkung wird der Verstand, was er heißt. Jeden Augenblick wird er's mittelst eines neuen Innewerdens, d. i. sofern er sich selbst als Kraft erprobt.

7. Hieraus ergeben sich Gesetze einer dreifachen Verknüpfung, dem Verstande nicht durch Formen a priori, sondern mittelst seiner ihm unableglichen, unentbehrlichen Organisation gegeben:

1) Gesetze der Contiguität, vermittelst des Auges und Lichts im Nebeneinander, durch einen lichten Punkt auf die bestimmteste Weise ihm durch sein Organ gegeben.

2) Gesetze der Zeitfolge, mittelst des Gehörs und der innern Empfindung im Nacheinander dreier Momente unzerreißbar, unverrückt geltend.

3) Gesetz der Kraft und Wirkung, mittelst seiner selbst und des wirkenden Daseins, zu dem er gehört. Mit diesem ist der Verstand sich selbst ein lebendiges Bild des In-, Mit- und Durcheinander, d. i. einer Verknüpfung der Ursache und Wirkung; nur durch dies Gesetz ist er Verstand. Demnach ist die Verknüpfung und Anreihung unsrer Verstandesbegriffe weder willkürlich noch durch Denkformen und Anschauungen a priori, sondern wie der Begriff des Verstandes selbst sagt, mit einem ihm gegebnen Verständlichen mittelst bestimmter Formen, d. i. Organe, die wir alle kennen und üben, gegeben. Jede Rückweisung auf ein a priori außer und vor

aller Erfahrung ist ein Mißbrauch der Sprache, der uns unser selbst, d. i. unsrer Sinne und unsers Verstandes beraubt.

Fanden wir also die Begriffe:

Sein,
Dasein, Dauer,
Kraft

als Urbegriffe unsers Verstandes, so können und müssen wir ihnen zugleich ihr organisches Schema und mit diesem die Verknüpfung der Begriffe nach Gesetzen beigesellen, die mit seinem Organ jedem Verstandesgebrauch zum Grunde liegen.

Erste Reihe der Verständigungen.

Kategorie des Seins.

1.

Lebendiges Sein.

2.

Dasein.

Ein verknüpftes Nebeneinander. Mittelst des Lichts und Auges. Nach Gesetzen der Contiguität.

3.

Dauer.

Ein verknüpftes Nacheinander. Mittelst des Schalles und Ohrs. Nach Gesetzen der Succession.

4.

Kraft.

Ein verknüpftes In-, Mit-, Durcheinander. Mittelst des Gedankens und Erfolgs in einer lebendigen Organisation. Nach Gesetzen der Causalität.

Diese Analogie unsrer selbst können wir nicht anders als auf Alles außer uns anwenden, weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln. Wir tragen sie aber nicht in die Objecte über; denn wenn in diesen nichts Verständliches, Hör- und Sichtbares wäre, so existirte an ihnen keine Kategorie, d. i. kein Sinn und kein Verstand. Sogar in die Conformation der Sinne trägt der Verstand solche

nicht über; denn nicht er, der diese Conformation nicht einmal versteht, sondern nur gebraucht, einzig und allein der allumfassende Verstand des Weltganzen hat ihm diese Conformation zubereitet. Eine Philosophie, die dem Verstande diese wahre Conformation seiner Organe nimmt und ihm dagegen leere Wortbeutel giebt, damit er sie sponte zu seiner Zeit mit Verständnissen füllen möge, entlockt ihn so wie den Gesetzen so auch dem Verständniß seiner selbst, d. i. seines Verstandes. Organisation ist unsre Form, Wesen des Verstandes wie des Verstandenen, ohne welche dieses ihm nichts, ohne welche er sich selbst aber auch nichts bedeutet. Er hat diese Form und nimmt sie in Alles, worüber er sich verständigt.

* * *

Zweite Reihe der Verständigungen.

Die nächste Reihe von Verständigungen, auf die der menschliche Verstand geführt ward, war die: „Was ist das, was da ist?" Hier zeigte sich ihm ein unabsehbares Feld von sogenannten Beschaffenheiten der Dinge, die er erkennen, d. i. sofern er konnte, sich aneignen mußte. Darum, was ein Ding an sich oder für andre sei, blieb er unbekümmert; was es ihm sei, was für Eigenschaften es für ihn habe, das war die Frage.

1. Und da zeigt schon das Wort Eigenschaft an, daß von Anerkennung eines Unterschiedes die Rede sei; unterscheiden aber kann ich nicht, als wo eine Aehnlichkeit stattfindet. Dies Aehnliche drängte sich dem Menschen zuerst und allenthalben auf; denn der gemeinschaftliche Begriff von Sein, Dasein, Fortdauer, Kraft erschien in allem Verschiedenen wieder. Der Anerkennende durfte also nur sprechen: „Dies, das, dasselbe, nicht dasselbe, ein Anders", so war die ganze Kategorie des Unterscheidens gegeben. So viel und verschiedene Eigenschaften ihm an einem Dinge auf einmal und fast übertäubend vorkamen, er lud sie alle dem Dinge auf, sobald er sagen konnte: „Es ist dasselbe, kein Anders!" Daher in allen Sprachen die zahlreiche Menge Beschaffenheiten eines Dinges (Adjective), die durch neues Beobachten sich immer vermehrten; alle kamen darin überein, daß sie dem Dinge anhingen, und so ward, ohne daß der Anerkennende des Anerkannten innere Natur kannte oder kennen wollte, dem Dinge ein Name.

2. Woher nahm der Bezeichnende den Namen? Nirgend anders her als aus den Eigenschaften, die er am Gegen-

stande bemerkte, nachdem diese oder jene andere vorrief; es war ihm ein bedeutendes Eins aus Vielem. Bei tönenden Dingen z. B. war Ton dem Ausdruck der Sprache am Nächsten; das Tönende sprach gleichsam sich selbst aus und lehrte die Menschen, seinen Namen ihm nachtönen. Bei andern war es eine vorrufende Eigenschaft der Farbe, der Gestalt, am Meisten aber, weil dies auf den Menschen am Lebhaftesten wirkte, Thätigkeit, Bewegung.

3. Alle alten Sprachen bezeugen dies. Entweder Naturlaute oder Infinitiven des Handelns (activi) wurden die ersten Substantive; eine große Menge ist es in vielen Sprachen noch, nur durch den Artikel oder sonst durch eine kleine Veränderung bezeichnet. Dies kleine Zeichen, der Artikel, der den Wink der Hand vertrat, machte den Schall, die Eigenschaft, die Handlung zum bestehenden Wesen, dem man alles Andre, was und wie es bemerkt wurde, beifügen durfte. So viel Eigenschaften z. B. der Stein haben mag, bei uns bekam er vom Stehen den Namen; denn er bestand. So die Schlange von ihrem sich schlingenden, windenden Gange, der Fluß vom Fließen, der Strom vom Strömen, der Blitz von seinem schnellen Blick, der Donner vom Schall u. s. w. Unterrichtend ist's, die Sprachen verschiedener Völker in dieser Namengebung, d. i. Substantiirung, zu vergleichen. Nicht nur den verschiednen Charakter ihrer Erfinder zeigt solche Vergleichung, sondern auch die verschiednen Seiten der Dinge, die bemerkt werden konnten, und das Moment der Bezeichnung selbst. Allenthalben aber ging der namengebende Verstand nach einem Gesetz zu Werk: „Bezeichne Vieles mit Einem, dem Merklichsten, daß wiederkommend das Object Dir nicht nur als dasselbe erscheine, sondern Dir auch im Namen die Eigenschaft bemerkbar werde, die für Dich gehört."

4. Ob nun gleich natürlicherweise diese merklichste Eigenschaft nicht immer die wesentlichste sein mochte, indem sehr oft das Moment der Erfahrung, mithin ein Nebenumstand Anlaß zur Bezeichnung gab; obgleich ebenso natürlich nach dieser einmal und einseitig getroffenen Bezeichnung andre Eigenschaften des Dinges vorbeigegangen wurden und deshalb vielleicht lange im Dunkel blieben: so verliert deswegen die Sprache als ein Verstandesausdruck nicht ihren Charakter; denn keine menschliche Charakteristik bezeichnet wesentlich und vollständig. Vielmehr ist die eigentliche Bedeutung der Worte ein Riegel gegen ihren Mißbrauch. Sprache ist und bleibt auch hier das Lagerbuch des menschlichen Verstandes.

5. Auf dem Wege der Anerkennung des Aehnlichen und Verschiedenen kam man gar bald auf Gattungen, Geschlechter, Art. Ein Begriff führte auf den andern, da es nur immer ein und dieselbe Kraft war, die Aehnlichkeit und Unterschiede, d. i. Eins in Vielem erkannte. Aehnlich ist, was das Bild der Ahnen an sich trägt; Kinder gleichen den Eltern, Gatten paaren sich mit einander; natürlich entstand also ein Familienverhältniß, eine Genealogie zwischen den anerkannten Dingen, da Kennen, Erkennen selbst ein Innewerden der Stammesart (kind) bezeichnet. Wähne man doch nicht, daß der sinnliche Verstand der Menschen, wie man ihn zu nennen pflegt, sich an Allem, was er mit der und die bezeichnete, körperlich-grob einen Mann und ein Weib gedacht habe. Was sich zu einander fügt, was thätig oder leidend auf einander wirkt, das nannte er mit diesem gattenden Namen. Und zwar mit Recht; denn Thun und Leiden ist das große Geschäft der Natur, eine Haushaltung, in der sich Gleiches zu Gleichem, Aehnliches zu Aehnlichem gattet und paart. Mit dieser lebendigen Anerkennung und Erfassung des Einen im Vielen paarte und gattete er also nicht nur lebendige, sondern alle thätigen und leidenden Dinge. In einigen Sprachen entstand neben ihnen eine dritte Reihe der Namen, unfruchtbare, neutra; meistens aber sind diese späteren Ursprunges, entweder aus jenen fruchtbaren oder aus der unmittelbaren Handlung, den Infinitiven, erwachsen.

6. Natürlich gab man diesen Geschlechtern und Gattungen der Begriffe auch Kinder. Die morgenländischen Sprachen zeichnen sich insonderheit dadurch aus, daß sie alle Wirkungen und Erfolge, sogar Werkzeuge der thätigen Kraft, endlich auffallende Darstellungen und Aehnlichkeiten am Liebsten mit dem Wort Sohn und Tochter bezeichnen. Die Kühnheit der Morgenländer geht hierin weit; ihre späteren Uebertreibungen und Mißverständnisse dieser einst so natürlichen Bezeichnung liegen zu Tage. Indeß war und blieb Aehnlichkeit, d. i. Anerkennung des Geschlechts der Dinge, auch bei dieser Filiation der leitende Begriff des Verstandes bei allen Völkern.

7. Von Gattungen und Geschlechtern schritt man zu Anerkennung der Art (habitus, ἕξις), ein Name, der in unsrer Sprache seine Verstandesursache selbst ausspricht. Alle Geschlechter nämlich arten. Sie arten nach und aus; eigenthümliche Art ist in allen Geschlechtern. Je mehr man also diese beobachtete und auf die ganze Art des Seins eines Dinges merkte, desto umfassender konnte man urtheilen, desto gründlicher das Eins im Vielen

bezeichnen. Der Mann hieß weise, der viel Weisen der Dinge erkannt und selbst eine verständige Weise sich eigen gemacht hatte. Der Mann, dessen innerste Eigenschaft gut oder vortrefflich war, hieß ein Mann von guter, edler Art. Höher hinaufsteigen konnte man mit diesem Begriffe nicht, indem Art sowol das Eigenthümliche des Geschlechts als der Lebensweise nach dem ganzen äußern Habitus umfaßte. Und so dürfen wir die Kategorie der Frage: Welcherlei ist ein Ding? oder der Qualität, nicht mit leeren logischen Functionen, sondern mit Verstandesbegriffen, in deren jedem sein wirkendes Urgesetz: „Erkenne Eins in Vielem!" sichtbar ist, vollständig anordnen.

Zweite Kategorie der Eigenschaften.

1.
Dasselbe, ein Anderes.

2. Gattungen, 3. Geschlechter,

4.
Art.

* * *

Dritte Reihe von Verständigungen.

Sofort fängt eine Reihe von Verstandesbegriffen unentweichbar an. Was ist innere Art? Wenn sie durch innere Kraft besteht und forterbt, wie bestehen, wie wirken Kräfte? Da diese Frage ins Innere drang, war sie zu beantworten schwerer, als wo man von außen blos Eigenschaften und Aehnlichkeiten bemerkte.

1. Auf die Frage: „Wie besteht ein Ding?" konnte der menschliche Verstand blos antworten: „Es erhält sich". Eine sich selbst haltende Kraft legte man also allen auf ihr ruhenden Eigenschaften zum Grunde und ließ jene diese tragen, erhalten. So wurden die Begriffe Subject, Substanz, Substantiv gebildet, und denen ihnen zukommenden Eigenschaften, Qualitäten, Attributen, Accidentien, Adjectiven u. s. w. gleichsam untergelegt, unterworfen, wie auch die Worte suppositum, Substrat sagen. Damit war freilich nichts erklärt; der Menschenverstand will aber auch nicht erklären, wo er es nicht kann und darf; er will das Eins in Vielem anerkennen und bezeichnen. Also auch

die Worte Kraft, Bestandheit, Werk, Wirkung sollten ihm nicht mehr leisten; daß man ihnen in der Folge so viel verstandlose Speculationen aufgebürdet hat, daran sind diese Worte selbst unschuldig.

2. Da der Verstand nämlich nur von dem, was ist, einen Begriff, vom Nichts aber keinen hat, als daß es nicht ist, so gnügte er sich hiemit auch in Bezeichnungen der Kraft und Wirkung. Bestand ein Ding nicht, so fiel, so sank es; es schwand und verschwand, d. i. es war für ihn nicht mehr, es ging wie die Sonne unter. Auch das Wort Tod heißt nichts Anders als Abgang, Hingang.

3. Kräfte wirken neben, auf, in und durch einander, freundlich oder feindlich. Im ersten Fall verstärken sie sich, im zweiten beschränken sie oder heben einander auf. Die ganze Natur ist ein Schauplatz solcher Kräfte; der größte Theil der Verstandessprache ward also auch ein Register des Thuns und Leidens. Verba, thätig und leidend, sind gleichsam die Triebräder der menschlichen Rede; die bedeutendsten Substantive sind aus ihnen, d. i. aus Thun und Leiden gebildet. In der Gestaltung der Thuns- und Leidenswörter (verborum) nach Geschlecht, Weise, Personen und Zeiten liegt ein Schatz von Bezeichnungen des ausdrückenden Verstandes.

4. In allen Sprachen ist daher mit Verbis die meiste Aenderung vorgegangen; sie sind aufs Vielseitigste ausgearbeitet worden, weil Thun und Leiden die ganze Natur, und wie alles Leben, so auch das Leben der Menschen construirt.

5. So reich aber auch der Vorrath dieser That- und Leidensworte in allen Sprachen ist, in so wenige Hauptarten geht er doch zusammen in allen Sprachen. Sie malen ein Bewegen zu oder von uns, hinauf und hinab, langsam oder schnell, hart oder gelinde. Das Wirken in oder aus uns bezeichnen sie mit Liebe und Leid, mit Theilnehmung oder Entfremdung. Eine tiefe Innigkeit liegt in diesem Theil der Sprache, in jeder nach ihrer Weise; der bezeichnende Verstand erwies, daß er, gereizt von äußern Gegenständen, empfindend ihren Eindruck, diesen selbst zum Ausdruck machte.

6. Am Sonderbarsten nimmt sich die Sprache, wenn sie das Werden der Dinge bezeichnet; konnte sie sich bei diesem Wunder der Natur anders nehmen? Daß etwas ist, gewährt eine ruhige Ansicht; aber daß etwas, ein Andres aus dem Andern werde, dies ist der Natur großes, tägliches und augenblickliches Wunder. Natürlich ist der Sprache Ausdruck hier abgebrochen und schnell,

wie sie dann auch die Ursache oder den Anfang der Wirkung meistens mit dem kräftigen er- oder ur- anzeigt.*) Das letzte Wort deutet nicht nur auf eine frühere Zeit, sondern auch auf einen erwirkten Anfang, den, wenn er aus Schwierigkeiten hervorgeht, bedeutungsvoll die Silbe ent ausdrückt.**) Zerrinnt eine Wirkung, oder verliert sie sich, so drücken es die traurigen Silben (zer, ver) aus.***) Allenthalben zeigt sich auch im Gebiet der Kraftäußerungen derselbe menschliche Genius, der nie weiter gehen konnte, als daß er in Wirkungen die Ursache anerkannte und ihr sein Merkmal, einen Namen aufdrückte. Also dürfen wir die Kategorie der Frage: „Was vermag das Etwas?" so weit der Verstand blickt, also ordnen:

Dritte Kategorie der Kräfte.

1.
Bestehend,

2.
Entgegenwirkend,

3.
Mitwirkend,

4.
Erwirkend.

* * *

Vierte Reihe der Verständigungen.

Sofort ergiebt sich die vierte Kategorie des Maßes. An Alles kann Maß gelegt werden, an Dasein, Dauer, Kraft. Das Maß zwischen Ort und Ort mißt der Raum; Maß der Dauer mißt die Zeit; Maß der Kräfte mißt der Verstand in Wirkungen, wobei er jene Maße zu Sinnbildern gebraucht. Drei Dimensionen.

1. Maß ist Größenbestimmung. Zu genau kann diese nie sein; also ist jedes Maß, das bestimmen soll, in Absicht der Genauigkeit selbst unbestimmbar. Immer kann es genauer genommen oder gedacht werden; Raum und Zeit als Maße sind also ins Unendliche, d. i. ins Unermeßliche theilbar. Ueber und unter jeder Zahl, über, unter und außer jedem Raum ist Raum und Zahl, jener in Weiten, diese in Brüchen denkbar.

*) Z. B. Erarbeiten, erstehen, erringen, Ursache, Urvater u. s. w. — H.
**) Z. B. Entkommen, entstehen, entnehmen u. s. w. — H.
***) Zerrinnen, verlieren u. s. w. — H.

2. Des Maßes Grenze mußte also ein Unerreichbares, aber doch Höchstbestimmendes, ein Moment, der Punkt werden. Er, untheilbar, ward das Ende einer Linie, die ins Unendliche getheilt werden könne; so endet die Linie eine Fläche, Fläche den Körper. Nichts als Grenzbestimmungen sind diese Begriffe, die in höchster Genauigkeit nie ausgedrückt werden können; und da zu Bestimmung discreter Größen runde Zahlen nicht hinreichten, so verließ die Rechenkunst des Unendlichen gar alle Zahl und erfand für ihr Unendliches Zeichen.

3. Eines der größten Verdienste des unsterblichen Leibniz ist's, daß er dies Maß des Unendlichen auch ins Gebiet der Metaphysik, d. i. unsrer allgemeinsten Begriffe, mithin der Seelenkräfte selbst brachte. Alle unsre Sensationen sind ihm Fluxionen, aus dem Unmerklichen ins Unmerkliche hinüber reichend; die Klarheit der Vorstellungen, die ihnen zur Seite geht, ist ebendesselben Maßes fähig. Wahr und gewiß ist diese Theorie; denn sie beruht auf der allgemeinen Idee alles Maßes; auch an feinen und großen Ideen ist sie fruchtbar. Diese Maßbestimmung weiß also von keinem All als einem geendeten Ganzen; sie schreitet ins Ungemessene weiter.

4. Nicht anders dachte der gemeine menschliche Verstand, seit er mit seinen Sinnen wahrnahm. Fuß-, Schritt-, Mannes-, Kopfslänge waren ihm zuerst ein hinreichendes Maß, das dann ein Andrer für sich genauer bestimmen mochte. Die Zahl seiner Finger wie seine Faust waren ihm ein Eins, dessen Mehrheit er leicht überzählen konnte; mochte ein Andrer die Gelenke der Finger, die Körner, die seine Faust hielt, rechnen. Er maß mit der Metze (wovon Maß, messen herkommt), mit dem Stabe; die Körner der Metze, die Striche des Stabes mochten weiter gezählt werden. An einem absoluten vollendeten All war ihm nie gelegen. Wo er nicht weiter zu zählen nöthig fand oder nicht weiter zu zählen hatte, das hieß ihm All, Alles.

5. Mißverstanden wäre also der Sinn des Verstandes beim Messen und Zählen, wenn man seinen Begriff ins Hinzusetzen einer neuen Zahl zur alten setzte; dies ist kein Verstandeswerk, sondern ein Spiel, eine mechanische Arbeit. Nicht daß $4 + 3 = 7$ sei, ist ein Product des Verstandes, sondern die Anerkennung, daß in $4 + 3$ das Eins siebenmal enthalten sei, ist's. So bei den gröbsten und feinsten Maßen. Die Handlung des Verstandes ist Anerkennung des Eins in Vielem, wobei das All, ein Unendliches, ungemessen bleibt, das auch für den Verstand nicht gehört. Die Glieder dieser Kategorie sind also allesammt idealisch.

Vierte Kategorie des Maßes.

1.

Punkt, Moment.

2. Unermessener Raum. 3. Unermessene Zeit.

4.

Unermessene Kraft.

Mit welcher Kategorie wir an die Schwelle der Vernunft treten.

* * *

Setzen wir diese Gedankenreihen nach einander, so sieht man: ein Faden führte sie herbei; eine Verstandeshandlung, „Anerkennung des Einen in Vielem", hat sie constituirt:

1.

Kategorie des Seins.
Sein,
Dasein, Fortdauer,
Kraft.

2.

Kategorie der Qualität.
Dasselbe (ein Anderes).
Gattungen, Geschlechter,
Art.

3.

Kategorie der Kräfte.
Bestehend.
Entgegenwirkend, Mitwirkend,
Erwirkend.

4.

Kategorie des Maßes.
Punkt, Moment.
Unermessener Raum, unermessene Zeit,
Unermessene Kraft.

* * *

Wer ist, dem beim Anblick dieser Ableitung nicht sogleich vier Wissenschaften, die Hauptwissenschaften des menschlichen Verstandes, in ihren Principien sichtbar werden?

1.
Ontologie.
Zur Kategorie des Seins gehörig.

2.
Naturkenntniß.
Kategorie der Qualität.

3.
Naturwissenschaft.
Kategorie der Kräfte.

4.
Mathematik.
Kategorie des Maßes,

deren Verhältnisse zu einander in diesem Schema durch sich selbst erscheinen. Ontologie liegt allen zum Grunde; denn alle gebrauchen ihrer Sprache; recht verstanden, ist sie nichts als Philosophie der allgemeinen Verstandessprache. Die Naturkunde (Naturgeschichte genannt) bedarf ihrer Begriffe, gebraucht solche und bemerkt Eigenschaften der Dinge; sie ordnet Gattungen, Geschlechter, Arten. Die Naturwissenschaft (Physik), ihre reifere Schwester, ordnet Naturkräfte; Anerkennung der Kraft in Wirkungen ist ihr Ziel. Mathematik endlich, zu allen vorigen, insonderheit zur Naturwissenschaft das Maß, wird durch sich selbst ein Denkbild der Vernunft, die in ihrer Art auch mißt, zählt, rechnet. Jede der genannten Wissenschaften findet im vorgezeichneten Schema das Principium ihres Daseins und Fortwuchses. Daß man über die erste, Ontologie, streitet, kommt daher, weil man sie in Kategorien a priori sucht; und so lange man sie dort sucht, wird man über sie streiten. Ihrer Natur nach ist sie nichts als die reinste Philosophie der Verstandes- und Vernunftsprache.

Zugleich ergiebt sich aus der Tafel selbst der Grund der Zusammenstellung ihrer Begriffe in solcher Zahl und Ordnung. Ein Verständliches muß dem Verstande gegeben sein, und er versteht es nur durch Unterscheidung. Das Unterschiedene aber muß er verbinden, sonst kam er nicht zum Verstande des Ganzen. Ein Datum also (Thesis), und in ihm Disjunction (Analyse) und Comprehension (Synthesis), ordnen sich selbst in vier Glieder, deren letztes, indem es zum ersten zurückkehrt, zugleich zu einer neuen Kategorie weiter schreitet. Die beiden mittleren Glieder, die aus dem ersten entspringen, verbreiten das erste Glied und geben dadurch das vierte. So z. B. in der Kategorie des Seins, wo ohne diesen Begriff weder Raum noch

Zeit stattfindet, beziehen diese beiden sich disjunctiv auf einander, bis der erste Begriff, eben durch diese Auseinandersetzung im vierten zusammengefaßt, vollständig erscheint. So in der Kategorie der Kräfte, wo weder aus Streit ohne Einheit (die ihr Grund und ihre Folge ist) noch aus Einheit ohne Streit eine Zusammenordnung sich denken läßt; die Kategorie ordnet Streit und Einheit zum Ganzen der Fortwirkung. Dieselbe Regel ist in der Kategorie der Qualität und des Maßes sichtbar. Und wie ihre Glieder so stellen sich die vier Kategorien selbst zusammen, allesammt mit der Aufschrift des Verstandes: „Anerkenne Dich selbst; an jedem Gegebnen erkenne in Vielem Eins, das Dir angehört!“

Wie entstanden also diese Kategorien? Etwa priorisch, ohne Gegenstände, von einem andern Wesen dem menschlichen Verstande als eine Tafel angeheftet, damit durch sie Erfahrung möglich würde? Offenbar nicht also. Menschlich sind diese Begriffe gedacht, in einer menschlichen Sprache ausgesprochen; der Actus, durch den sie hervorgebracht wurden, ist die Handlung des Verstandes selbst, und zwar seine einzige, fortwährende Handlung, ohne welche er kein Verstand ist. Sobald der menschliche Verstand begreift, muß er kategorisiren; er thut's aber weder durch ein Addiren der Begriffe zu einander, noch durch eine Synthesis, die aus dem Gegebnen hinausschreitet, sondern durch Erfassung, Distribution und Comprehension des Gegebnen; das Eine wird ein Mehreres, das Mehrere wieder zu Einem. Dies Vierfache ist ein Actus der Seele; wer diese Tetraktys trennt, vernichtete das Wesen des menschlichen Verstandes. Synthese und Analyse sind Mittel; sein Ziel ist Anerkennung des Erkennbaren durch beide. Durch beide, wechselnd und zusammenwirkend, erwirbt er sich sein Gut, den Begriff, und spricht: „Ich habe verstanden.“

4.

Vom Schematismus reiner Verstandesbegriffe.

„Nun ist klar", sagt die „Kritik",*) „daß es" (außer den reinen Verstandesbegriffen und den Erscheinungen) „ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema." Also eine dritte Fiction zwischen zwei verschwundenen Fictionen. Die priorischen Visionen, als Luftwesen, wollen zu uns herabkommen und können nicht, da sie hienieden nichts Gleichartiges finden, ohne ein transscendentales Schema. Da aber auch dies Schema ohn' alles Empirische sein soll, mithin jene zum Empirischen nicht hinabbringen kann, so lehnt die Zwischenleiter, auf der sie hinunter müssen, oben und unten an nichts.

„Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft."**) So ist es nicht rein; denn unsre Einbildungskraft ist nur eine Schülerin der Erfahrung. „Aber indem die Synthesis der Einbildungskraft keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. Diese Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe." Also ist das Schema ein Bild und kein Bild? Und eine Einbildungs-

*) S. 177. — H.
**) S. 179. — H.

kraft, die ohn' alle einzelnen Anschauungen der ganzen Sinnlichkeit ein Schema zu geben weiß, welch ein Panurgus!

„In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate*) zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. — Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume.“ An der Regel reiner Gestalten im Raum denke ich kein Schema, weder des Triangels noch Zirkels. Denkt man unter der Regel ein Beispiel, z. B. einen Triangel, so denkt man sich solchen, wie er uns in den Sinn kommt; merke ich, daß von einem rechtwinklichten die Rede sei, so muß ich, wenn ich mir vorher durchs Ungefähr einen gleichseitigen gedacht hatte, das Bild ändern.

„Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein.“**) Unter der Gestalt eines vierfüßigen Thiers allgemein darf ich mir nicht eben einen Hund, sondern warum nicht auch Pferd und Esel denken? Soll ich es mir aber „ohne irgend eine Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, ohne jedes mögliche Bild, das ich in concreto darstellen kann“, denken, so denke ich an der Regel (denn kein vierfüßiges Thier läßt sich ohne Thiergestalt und ohne vier Füße denken) gar nichts.***)

„Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor

*) Man sagt nicht Axiomate, Theoremate, Dogmate, Philosophemate, sondern Axiome, Theoreme, Dogmen, Philosopheme; also müßte man auch Schemen sagen. Was Schemen im Deutschen heiße, darüber s. Frisch, Wörterbuch. Er nennt es eine leere Gestalt, ein Butzenantlitz; und das wären wirklich die Schemate a priori. Der Name Schematismus ist wahrscheinlich aus Bacon genommen, der aber ganz etwas Anderes und Reelleres damit wollte. S. L. III. Cap. 4. *De augmentis Scientiarum.* — H.

**) S. 180. — H.

***) Let any man try to conceive a triangle in general, which is neither isosceles nor scalenum, nor has any particular length, nor proportion of sides; and he will soon perceive the absurdity of all the scholastic notions with regard to abstraction and general ideas. *Hume*, *Essays*, XII. — H.

Augen legen werden."*) Unsre Seele hat viele Tiefen, die Einbildungskraft in ihren Gestaltungen übt viel verborgne Künste und Handgriffe; ihr aber einen, den sie nicht übt, auch nicht üben kann, sich Bilder in abstracto ohne jedes mögliche Bild in concreto, einen Hund als allgemeine Regel ohne Hundsgestalt vorzustellen, gelingt nur der transscendentalen Einbildungskraft a priori, die ohne alle einzelne Anschauung die ganze Sinnlichkeit schematisirt.

Der Verfasser giebt Beispiele seiner „transscendentalen Schemate transscendentaler reiner Verstandesbegriffe überhaupt. Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne ist der Raum".**) Warum er? Bei dem Begriff einer Größe (quanti) denkt man allenfalls einen Gegenstand im Raume, nicht den Raum selbst. Er ist nicht Größe, geschweige das Schema aller Größen. „Das Schema aller Gegenstände der Sinne ist die Zeit."***) Zeit ist das Schema keines Gegenstandes, geschweige aller und zwar sinnlichen Gegenstände, mit denen sie nichts gemein hat. Zeit ist ein Maß der Dauer und verlangt selbst ein Schema. „Das reine Schema der Größe (quantitatis) als eines Begriffs des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammen befaßt." Als successive Addition von Einem zu Einem ist die Zahl kein Schema eines Begriffs des Verstandes; Anerkennung der Einheit im Mehreren ist Zahl, wie ihre Symbole selbst zeigen. Sieben z. B. werde ich schwerlich durch sieben Punkte hinter einander schematisiren, die ich in einen deutlichen Blick nicht fassen kann, also wieder überzählen müßte. Durch über und neben einander gesetzte, gleichsam zu einer Figur geordnete Punkte werde ich dem Auge sichtbar machen, in wie Vielem sich das Eins finde.

Wenn vollends der Verfasser seine Kategorientafel schematisirt, so giebt er langweilig-dunkle Formeln statt Schemen.†) „Das Schema der Realität z. B. ist die continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, die bis zum Verschwinden hinab oder von der Negation zur Größe der Empfindung aufsteigt."††) Wem ist Realität je unter dieser Formel erschienen, die nicht sie, die Realität, sondern etwas ganz An-

*) S. 180 f. — H.
**) S. 182. — H.
***) S. 182. — H.
†) S. 182. — H.
††) S. 183. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

ders, das Maß unsrer Empfindung von ihr anzeigt? Wer wird sich das Sein durch Nichtsein, die Realität des Gegenstandes durch sein Verschwinden imaginiren?

„Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.“*) Zeit thut nichts zur Substanz. Wenn das Zufällige vom Bestehenden auch nicht getrennt würde, so soll das Schema sagen, was Substanz an sich sei, nicht was ein fremder Begriff von ihr wegführe.

„Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannichfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.“**) Aus welchem Belieben wird das Reale gesetzt? und ist's Causalität, wenn etwas Anderes, was es auch sei, darauf, nicht daraus folgt? Sind Succession und Ursache eins? Und wenn sie einer Regel unterworfen ist, welcher Regel? Das Schema drückt weder den Begriff aus, den es ausdrücken soll, noch ist's ein Schema.

Endlich „das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen“. Sie soll „das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen sein, nach einer allgemeinen Regel“.***) Gewiß eine friedliche Ehe, aus deren Zugleichsein weder Gemeinschaft noch Wechselwirkung noch Causalität wird. Nach diesem Schema-Epitaphion liegen die Todten im Grabe. Das Schema der Möglichkeit, des Daseins, endlich gar der Nothwendigkeit aufzuführen, sei mir erlassen; sie sind weder Schemata noch ausdrückende Formeln. Ueberhaupt mußte diese ganze Schematopöie mißrathen, da sie von einem Unbegriff (der Vorstellung eines Triangels, der alle Gestalten der Triangel, eines Hundes, der alle Hundesgestalten vorstellte) ausging. Lasset uns, vergessend diese dunkeln Formeln, von Denkbildern des menschlichen Verstandes reden.

Von Denkbildern menschlicher Verstandesbegriffe.

1. Da ohne ein Verständliches kein Verstand denkbar ist, so sind innere Denkformen ohne Gegenstände schon ihrem Namen nach leere Schemen (μορμολύκεια), die nicht einmal verständliche Wort-

*) S. 183. — H.
**) S. 183. — H.
***) S. 183. — H.

formeln geben; dagegen Eindruck des Gegenstandes wird dem Organ und dadurch dem anerkennenden Sinn sofort ein geistiger Typus. Durch eine Metastasis, die wir nicht begreifen, ist uns der Gegenstand ein Gedanke.

2. Und da jedes Organ seine Typen empfängt, da Bilder, Töne, Gerüche, Geschmacks- und Gefühlsarten sich in Ansehung ihrer Beschaffenheit nicht, höchstens in Ansehung des Grades ihres Eindrucks vergleichen lassen, so wird unser innerer Sinn, das sensorium commune, das aller dieser verschiedenen Eindrücke inne ward, nothwendig eine Versammlung der Abdrücke (Ektypen) sehr verschiedner Typen.

3. Wie diese sich im Nerv des Organs fortpflanzen, wie sie materiell aufbehalten werden u. s. w., wissen wir nicht. Das Bild, das meine Seele empfängt, ist ganz ihrer Art, nicht das Bild auf der Netzhaut des Auges; es ist von ihr empfangen, in ihre Natur metaschematisirt. Indessen war's vom Eindruck veranlaßt, und sofern ein geistiges Bild einem körperlichen ähnlich sein kann, ist es ihm ähnlich.

4. Die Einbildungskraft behält diesen geistigen Typus, die Erinnerung weckt ihn auf, der Traum stellt ihn dar, andre Seelenkräfte erhellen ihn, machen ihn gar zum Triebe. Menschen, denen ein Sinn fehlt, ermangeln der Typen dieses Sinnes: ein Blinder der Farben- und Bildtypen, ein Taubgeborner der Typen des Schalles, des Tons, des Wortlauts u. s. w.

5. Längst ist die Stufenleiter bemerkt, die bei diesen Ein- und Abdrücken aus der Entfernung entsteht, in welcher der einwirkende Gegenstand vom Organ sein darf. In diesem Fall nämlich mußte ein Mittleres (Medium) zwischentreten, das den Gegenstand dem Sinn zubereite und dessen Typus ihm gleichsam zubilde. Dem Auge thut dies das Licht, dem Ohr die Luft, sofern sie den Schall bildet und fortträgt; hiedurch, insonderheit bei Ohr und Auge, erweitert sich nicht nur die Sphäre des Sinnes, sondern es wird auch (wunderbare Zwischenkunft!) zu Bildung reinerer Typen durch dies Intermedium Raum gewährt. Gegenstände, wenigstens Theile von ihnen, die sich dem Sinn aufdrängen, schreiben mit lebhaften, aber groben und verworrenen Zügen sich ihm ein; die Typen des Auges und Ohrs sind abgesetzter, reiner, heller und klarer.

6. Und diese beiden Sinne selbst — wie verschieden sind nicht nur ihre Abdrücke, sondern auch die Arten ihres Eindrucks von einander! Gewissermaßen sind sie Feinde gegen einander und schränken einander ein. Indem das Auge ein Nebenein-

ander dem innern Sinn metaschematisirt, zwingt das Ohr uns, Dinge, die nach einander sind, in ganz andern, ebenso künstlichen Typen aufzunehmen. Zu gleicher Zeit werden wir also fortwährend in zwei Richtungen gezogen, und unwiderstehlich gewöhnt, nicht nur beide zu verbinden, d. i. beiderlei Typen durch einander zu erklären, Erscheinungen des Auges durch Töne des Ohrs und gegenseitig, sondern unser Verstand kann auch nicht anders als in beiderlei Kunstformen seine Begriffe unverrückt und zu gleicher Zeit gestalten. Durchs Nacheinander wird von ihm das Nebeneinander, dies durch jenes zu einer helleren Ordnung bestimmt; entfernte Gegenstände drücken sich durch Töne successiv in uns; dunkle, mit Augenblicken verschwundene Laute bleiben vor uns durch Gestalten. So typisirt der Verstand, und so ward (durch welche Förderung es auch geschehen sein möge) aus Verbindung zweier dem Schein nach einander entgegengesetzter, einander aber unentbehrlicher Sinne, unter der Leitung des Verstandes — Sprache.

7. Und zwar eine Sprache durch Articulation. Articulation der Sprache wurden dem Menschen, der sich vermittelst Auge und Ohrs im Besitz so vieler innern lebendigen Typen fand, gleichsam nothgedrungen ein Abbild derselben. Er mußte, er wollte äußern, was er in sich sah und fühlte; so ward, unterstützt von Stimme und Geberden, den innern Abdrücken seiner Seele, ein lautbares Merkmal, das Wort. Zwischen beiden Sinnen, dem Ohr und Auge, und den verschiednen Eindrücken, die beide gewährten, drängte es sich hervor; es ward der empfangenen Eindrücke typisirender Ausdruck. Ein neuer Metaschematismus tönender Gedankenbilder. Wozu Geberden nicht hinreichten, die feinsten Typen der Seele drückte ein Ton aus.

8. Ein Ton; und dies war (wofür man's oft hält) kein Nachtheil für das Bedürfniß der Menschen. Töne rollen fort; sie folgen, wie das, was sie bezeichnen sollen, Begebenheiten, Empfindungen, Gedanken schnell auf einander. Das Plötzliche des Vorfalls weckt einen plötzlichen Verkündiger desselben, den Laut. Auch der Wechsel der Empfindungen wird durch die biegsame Menschenstimme vielfach, reich, natürlich bezeichnet. Die Stimme tönt auch in der Nacht und auf alle Seiten; da das Auge nur, wenn und wo es sieht, Gestalten wahrnimmt. Die Stimme ruft in's Herz; sie tönt im Innern nach; sie haftet gewaltig, da Gedankenbilder, die dem Auge vorschweben, als eine gemalte Oberfläche vorüberschweben und vielleicht dem Innern nichts sagen.

Sobald das Bild aber rufend kommt, zerreißt es den Faden unsrer Gedanken und stört alle Ruhe der Seele. Menschen, die Gedankenbilder als Gegenstände des Auges in sich umhertrugen, gingen ruhig einher; sobald ihnen diese, mit Stimmen begleitet, zumal in der Nacht, im Traum oder bei plötzlichen Vorfällen lautend zukamen, glaubten sie sich durch sie wie durch eine höhere Zusprache gerufen; sie mußten folgen. Erinnerungen an Gestalten der Abwesenden geben ein ruhiges Andenken; das Wiederkommen ihrer Stimme mit Bewegung, mit Handlung begleitet, bringt sie lebend zu uns; sie gebieten unsrer Seele. Wenn also Gedankenbilder eindringen, wecken, einander schnell folgen, wenn sie regsam bezeichnen, dauernd in uns hallen und widerhallen sollen, so mußten sie tönen.

9. Daß sie hiemit weniger malten, war dem Begriff der Sache, mithin dem Verstande selbst zuträglich. Nur etwa Bewegung oder Geräusch, Schall, Langsamkeit und Schnelle, Sanftheit und Heftigkeit kann die Sprache durch ihre Modulation malen; Begriffe, Empfindungen malt und male sie nicht. Jene wollen gedacht, diese empfunden sein; beide soll die Sprache nur wecken, daß die Seele sie sich aus eigner Kraft hervorbringe, nicht an den Wortbildern hafte. Deshalb tönt und klingt die Sprache ätherisch. Ein grober Sinn ist's, der, wenn die Seele begreift oder erfaßt, wenn sie anschaut, findet, erfindet, jedesmal aus Begreifen und Erfassen der Hand, aus Anschauen und Finden durch ein Glas denken mag, unter dem Vorwande, daß diese Ausdrücke ursprünglich Bilder, Metaphern gewesen. In diesem Verstande ist die ganze Sprache Allegorie; denn jederzeit drückt in ihr die Seele ein Andres durch ein Andres aus (ἄλλο ἀγορεύει, ἄλλο νοεῖ), Sachen durch Zeichen, Gedanken durch Worte, die im Grunde nichts mit einander gemein haben. Mit demselben Recht sie also das Begreifen mit der Hand ein Erfassen nennen konnte, mit eben dem und einem innigern Rechte konnte sie das Ergreifen und Erfassen mit ihrer eigensten Kraft, dem Verstande, also nennen; denn hier ward die Sache mehr die ihrige als durch jenes Ertasten. Trägheit oder Hohlsinn ist's, in Bezeichnungen solcher Art am Bilde zu haften oder Bilder zu fliehen, als ob sie den Gedanken widerstünden. Daß sie den Gedanken andeuten, ist ihr Zweck, und daß ein Bildausdruck dies oft viel reiner und vollständiger als sinnlos lange Wortformeln thue, daran ist kein Zweifel. Selbst die Mathematik ist voll Bildausdrücke; den Verrichtungen der Analysis liegen sogar Dichtungen zum Grunde, bei denen der Lehrer zeigt,

was sie bedeuten, d. i. was man in ihnen suchen und nicht suchen soll.

10. In der Sache selbst liegt es, daß, je abgezogner ein Begriff ist, sich das Bildhafte seines Ausdrucks mindere, bis es zuletzt ganz zu verschwinden scheint. Die höhere Ordnung des Begriffes nämlich gebot, daß nach und nach Merkmale der niedern Ordnungen von ihm gesondert würden, dagegen aus vielen ein Hauptmerkmal desto heller ans Licht trat; mithin ward der Ausdruck vom Mannichfaltig-Sinnlichen entkleidet. Da indeß der hellste Begriff immer noch ein Eins im Mehreren darstellen muß, mithin eine Anschauung höherer Art giebt, so kann ihm das Bildhafte nie ganz entnommen werden. Die Algebra selbst mit ihren Zahlen und Zeichen, durch Ordnung, Stellung, Verwandlung und Minderung derselben hat dieses Bildhafte (es betreffe Größe oder Operation) aufs Genaueste bestimmt und eben hierauf die Sicherheit ihres Geschäfts gegründet. In der Philosophie ging man leider nicht also zu Werk. Der Genius der Metaphysik möge es wissen, unter welchem Bildhaften die Scholastiker sich ihre Entitäten und Quidditäten gedacht haben; und ebenso wisse er's, was Anschauungen und Denkformen vor aller Erfahrung für Schemata haben,

Where Entity and Quiddity
The Ghosts of defunct Bodies fly u. s. w.

11. Hier also liegt der Knäuel der Verwirrung, der die metaphysische Sprache so lange zum Babylonischen Dialekt gemacht hat, wahrscheinlich auch, uns Deutschen zumal, lange noch machen wird. Da man sich nämlich bei speculativen Begriffen keine groben Bilder der Erfahrung denken konnte, nahm man, wie der Zufall sie gab, aus dem Zusammenhang der Sprache, aus Erinnerungen, wo und wann man das Wort zuerst gehört hatte, oft aus dem Schalle des Worts selbst Züge zusammen und formte daraus eine Nebelgestalt, wie die „Kritik“ sie angiebt, ein Schema. Man bildete sich ein, aus Spontaneität des Verstandes mit demselben bezeichnen zu können, was man äußerst dunkel imaginirte, worin man seine Nebengefühle mischte, oder wobei man gar nichts als Schälle oder Lettern dachte. Bei dem Wort Essenz z. B. hing dem Einen eine Erfahrung aus der Chemie, bei dem Wort Substanz dem Andern ein Geschmack aus der Schüssel an, die ihm seine dunkle Wortgestalt bilden halfen. Der Eine dachte sich den Raum, dies breite Nichts, als einen schwarz- oder blaugefärbten Fleck, begrenzte damit als mit einer Decke die gesammte Sinnlichkeit und

erhob dies Phantasma zu einer ewigen Anschauung. Der Andre zog die Zeit (ein langes Nichts) als eine Linie hin, in der punktweise ein Augenblick dem andern folge, und glaubte damit Substanzen, ja gar Ursache und Wirkung erklärt zu haben. So ferner. Dergleichen Wahnbilder schleichen in metaphysischen Untersuchungen umher; unbemerkt begleiten sie und modeln die Gedanken. So lange des Schriftstellers dunkler Schematismus dem unsern nicht widerspricht, gehen wir mit ihm; gerathen beide in Zwist, dann erst fragt man: „Wie konnte das der Schriftsteller sagen?" Gefällig modelt man sich nach ihm, braucht das Wort wie er, und manche Jünger oder Streiter fragten jene Cardinalsfrage: Dove ha pigliato? nie. Daher man zuletzt Widersprüche, Amphibolien, Antinomien der Vernunft unumgänglich hielt, Andre aber die ganze Metaphysik als einen Wortkram dunkler Schemate verwarfen. Nicht vom Verstande und der Vernunft, sondern wie es ihr Name sagt, vom Mißbrauch der Sprache, mithin der Vernunft und des Verstandes rühren diese Amphibolien her, von unbestimmter Erfassung der Begriffe und ihrer Bezeichnung durch trüglich dunkle Schemate. Ein leidiges Quid pro quo sind sie, aus Nebenbegriffen und falschen Wortformen erwachsen. In diesen Wortformen unterscheiden sich zuweilen, durch ihre Sprache verwöhnt, ganze Völker; ihre Metaphysiker stritten und verstanden einander nie. Wenn zwischen Clarke und Leibniz der Streit noch so lange fortgesetzt wäre, glaubt man, der Brite hätte dem Deutschen sich gefügt?

12. Gewohnte Wortformen nennt man Formeln; hüte man sich vor ihnen, sobald sie unübersehlich lang sind oder unverständliche Worte enthalten. Auch der Form nach sind sie sodann schlechte Formeln. Denn was heißt Formel, als eine verständlich-kurze, genau bestimmende Form? Ziehen sie sich wie krumme Linien mit Lücken und Abweichungen hin und geben keine Figur, beim letzten Wort haben Ohr und Seele längst vergessen, was das erste sagte, so sind sie Larven, nicht Formen. Gehe man die Schemate der „Kritik" durch, wer wird in den Worten „die Vorstellung des Realen als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt" den Begriff der Substanz; in der „Succession des Mannichfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist", den Begriff der Causalität; im „Zugleichsein der Bestimmungen einer Substanz mit den Bestimmungen der andern nach einer allgemeinen Regel" die Wechselwirkung; unter der „Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit" seine Möglichkeit denken? Legt diese Schemate als Räthsel vor; wer sie

nicht auswendig lernte, wird schwerlich das Wort des Räthsels finden.

13. Auf keine andre Weise ist diesem Uebel zu entkommen, als wenn man drei Dinge, Sache, Begriff und Wort, rein unterscheidet. Unser Begriff macht die Sache nicht, weder möglich noch wirklich; er ist nur eine Kunde derselben, wie wir sie haben können, nach unserm Verstande und unsern Organen. Das Wort macht sie noch weniger; es soll nur aufrufen, sie kennen zu lernen, ihren Begriff festhalten und reproduciren; Begriff und Wort sind also auch nicht eins und dasselbe. Dies soll die Andeutung jenes sein; sein Abdruck kann und soll es nie werden. Wer also sich an Formeln gewöhnt, als ob er den Begriff, an Begriffe, als ob er die Sache habe; wer alle unter sich verwirrt und glaubt, Schemate stellten Verstandesbegriffe dar, hat sich mächtig getäuscht. Mit einer nichtssagenden Wortformel ($\sqrt{-1}$) konnte er ein ganzes Wörterbuch dunkler Formeln einleiten, die alle so wenig als jene erste Wortformel bedeuten. Sie sind Gestalten, wie sie auf dem Brocken erscheinen sollen, scholastische Phantasmen, die man ehedem mit dem ausdrückenden Namen Wortkram nannte.

Unsre Zeit drängt und treibt. Wie viel Sachen haben wir kennen zu lernen! wie viel reelle Kenntnisse zu erlangen und anzuwenden! und wie weit gehen uns andre Nationen in richtiger Bestimmung der Sprache vor! Sollten wir's gestatten, daß unsre gesunde Verstandessprache ein Körper voll transscendentalischer Bandwürmer, voll langhinschleichender Wortschemate werde? Es wird die Zeit kommen, da man einen großen Theil der über die „kritische Philosophie“ geschriebenen Wörterbücher als die Regel ansehen wird, wie philosophische Begriffe nicht müßten ausgesprochen oder, wie Kaisersberg sagt, nicht müßten gewortet werden. Komme diese Zeit bald!

14. Und warum wollten wir sie nicht heranfördern? Der Schematismus reiner Verstandesbegriffe, wie ihn die „Kritik“ will, ist gleich ihren reinen Anschauungen und Denkformen a priori eine bestandlose Dichtung. Schemen oder Schemate sind die trüben Hefen, von vergangnen Eindrücken dem Gedächtniß oder der Einbildungskraft auf dem Grunde zurückgeblieben, aus denen man jetzt solche und andre Gestalten wahrsagt: vierfüßige Thiere ohne vier Füße, Triangel ohne drei Winkel u. s. w. Im Niedersatz der gemeinen Rede, wo auf deutliche Bestimmung nichts ankommt, mögen sie ihre Stelle behaupten; wo aber ein Verstandes-

begriff rein angegeben werden soll, müssen sie weg, diese dunkeln Schemate.

15. Auch erniedre man den menschlichen Verstand nicht so tief, daß man ihm die Gabe zu schematisiren, d. i. unbestimmte Nebelformen zu schaffen, als eine Leiter andichte, auf der allein er zur Erfahrung gelangen konnte. Denn sind diese Schemen nicht Worte? Worte aber bis auf den kleinsten Theil der Rede entstanden an Gegenständen; und gerade sind dies die abgegriffensten Worte, Wortschatten, die man σκιάματα, nicht σχήματα nennen sollte. Der menschliche Verstand hat eine viel höhere Kraft, als dunkel zu schematisiren; er kann seine erfaßten Merkmale durch Worte ausdrücken, er kann sprechen, daß man die Dinge sehe und ihn vernehme.

16. Hiemit theilt sich nach den vier Regionen seiner Begriffe auch der Ausdruck (ἐκτύπωσις) des Verstandes. Im Felde der allgemeinen Erkenntniß, wo von Sein, Dasein, Dauer, Kraft nach ihren ersten Erfassungen die Rede ist, herrschen zuerst sinnliche Vorstellungen; sie constituiren den Gemeinsinn und sind das Grundgewebe aller Sprachen. Je mehr Dinge und Eigenschaften der Dinge der menschliche Verstand auf dies dunkle Gewebe trägt, an Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, an Geschlechtern, Gattungen und Arten, desto reicher und heller in Figuren wird nach und nach seine Verstandessprache. Eine Vernunftsprache wird sie, je mehr er den Verknüpfungen zwischen Ursache und Wirkung nachforscht; bis sie über das Maß der Dinge am Liebsten sich durch Zeichen ausdrückt und die Worte selbst als mathematische Zeichen sich gleichsam nur zuzählt. Statt eines öden Schematismus tritt also unter der wirksamen Kraft des anerkennenden Verstandes ein Ausdruck seiner Begriffe hervor, der nach Beschaffenheit seiner erkennbaren Dinge von Stufe zu Stufe an Klarheit zunimmt:

Ausdruck (ἐκτύπωσις) der Verstandesbegriffe.

I.

Ueber Sein,

Sein,

Dasein, Fortdauer,

Kraft der Dinge.

Die sinnliche, gemeine Verstandessprache.

II.

Ueber Eigenschaften der Dinge.

Dasselbe, ein Andres, Gattungen, Geschlechter, Art.

Die klärere Verstandes-sprache.

III.

Ueber Ursache und Wirkung.

In sich bestehender, freundlich, feindlich fortwirkender Dinge.

Die deutlichere Vernunft sprache.

IV.

Ueber Maß.

Seine Bestimmung,

Im unermessenen Raum. In unermessener Zeit.

In unermessener Kraft.

Die genaueste, d. i. mathematische Sprache.

Zu erweisen ist, daß, sobald sich der Verstand aus einer Region in die andre verirrt, z. B. daß, wenn Gattungen zu bestimmen ihm Zweck ist, er metaphysicirt, oder wenn, Ursachen erforschend, er in der verworrenen gemeinen Sprache redet, sein Ausdruck in einen Schematismus ausarte, der seinen eignen Zweck aufhebt. Denn was nicht reiner Ausdruck des Begriffs, sondern nur sein Schema ist, war nur die Frucht eines schematischen, d. i. wortspielenden Schattenverstandes. Sinn kann durch nichts dargestellt oder vertreten werden als durch sich selbst; ein Schema seiner ist Leersinn.

17. Da in ihrer Zusammenordnung die Kategorien selbst kein Zauberschema, sondern die Handlung (actus purus) des wirkenden Verstandes sind, so muß nicht nur in Classen und Arten des Vortrages der Begriffe, sondern in Bildung der Begriffe selbst die gesammte Sprache ein Ausdruck des anerkennenden Verstandes sein und als solcher ihre lebendige Form bewähren. Die allgemeine philosophische Sprachlehre erweist dies aus und in jeder menschlichen Sprache. Die ersten Begriffe von Sein, Dasein, Fortdauer, Kraft gaben selbstständige Worte (nomina und pronomina, substantiva) mit Vor- und Zusätzen des Ortes und der Zeit, als ihren Bestimmungen (Präpositionen) und Modificationen (casus). Die an ihnen bemerkten Eigenschaften gaben unselbstständige Worte (nomina und pronomina adjectiva), die Dasselbe oder ein Andres in Geschlechtern, Gattungen, endlich der Art nach bezeichneten;

welche Aehnlichkeiten und Unterschiede, als selbstständige Begriffe gedacht, neue Bestandwörter mit bestimmenden Artikeln und Endungen wurden. Die in den Dingen bemerkte Kraft schuf sich gleichfalls ihren Ausdruck (verba). Die verba substantiva sein, werden u. s. w. bezeichnen diese Kraft selbstständig; thätige und leidende Verba weisen sie auf ihren Gegenstand hin; so ward die Welt der Vernunft, d. i. der Ursachen und Wirkungen bezeichnet. Das Maß der Dinge endlich drückten Zahlwörter, Grade und mancherlei andre Partikeln aus; der Grundbau der Rede in allen Sprachen ist Typus eines zusammenhangenden Acts des wirkenden Verstandes.

Grundriß der Sprache als Typus einer zusammenhangenden Verstandeshandlung.

1.

Selbstständige Worte,
mit Bestimmungen
des Orts, der Dauer,
der Kraft
(nomina und pronomina substantiva mit Präpositionen),
der Grund aller Sprachen.

2.

Eigenschaften.
Dasselbe, ein Anderes,
(nomina und pronomina adjectiva),
die durch Artikel u. Endungen neue Substantive,
Geschlechter, Gattungen,
Art werden.

3.

Kräfte.
In sich bestehend,
(verbum substantivum),
Gegen-, Mitwirkend,
(activa, passiva)
Erwirkend.
(media.)

4.

Maß,
sich ausdrückend
in Zahl-, Größe-, Stufenworten.

Welchen Grundriß der Sprache des Verstandes die verknüpfende Vernunft nachher in Gliedern vermehrt und enger verbindet. Er selbst führt sich in seinen wesentlichen Theilen auf das zurück, was jeder Satz (Proposition) enthält, auf ein Selbstständiges und minder Selbstständiges, durch eine Bezeichnung der Kraft (verbum) getrennt oder verbunden.*)

18. So erscheint dann, wie die Sprache a priori erfunden sei. Vermöge der eigenthümlichen Kraft des Verstandes ward sie an Gegenständen, sie anerkennend erfunden; aus sich selbst, ohne diese, bringt der Verstand selbst keine Schatten (σκιάματα) hervor. An Gegenständen aber erfreut der Verstand sich seiner priorischen, d. i. innern Kräfte und drückt sich selbst ab in jedem Satz, in jedem Worte. Nicht anders als nach seiner Natur und Regel konnte er wirken; kein Gegenstand gab oder lieh ihm diese. So viel Fehltritte er in Erfassung und Bezeichnung der Dinge begangen haben mag, so erwies er seine priorische Kraft, ein ihm gegebnes und mit ihm gegebnes posterius zu erfassen und zu bezeichnen. Jedes andre Schema, gegenstandlos aus seiner dunkeln Urtiefe gezogen, ist ein Nichts, ein Wahnbild.

Velut aegri somnia vanae
Finguntur species.[1])

*) Ein ziemlich unbekannt gebliebenes Buch: Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre, von J. W. Meiner, Leipzig 1781, verdient hier eine rühmliche Erwähnung. In manchen Theilen kam der Verfasser weiter, als Harris und Andre kamen; das Schätzbarste des Werks ist der Ueberblick des Ganzen. — H.

---

[1]) Hor., Ars Poet., 7. 8. — D.

5.

Metakritik des Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes.

„System aller Grundsätze des reinen Verstandes.“ *)

Man erwartet viel an diesem Namen; denn der Verfasser erklärt sein Geschäft dahin, „die Urtheile, die der Verstand unter kritischer Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen“.**) Weniger erwartet man dabei, da er sich sogleich „auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien“ (seine Kategorien) „beziehen, einschränkt“ und die mathematischen Grundsätze selbst ausdrücklich ausschließt,***) „weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind“. Wie? sind mathematische Grundsätze nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriff gezogen? Stehn Anschauungen und reine Verstandesbegriffe einander entgegen? Sind diese ohne jene, jene ohne diese möglich? Und was hieße es endlich, „Grundsätze aus der Anschauung ohne Verstandesbegriffe ziehen“?

„Das System der Grundsätze des reinen Verstandes fängt mit einem obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile und einem andern obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile an.“ Und diese wären unverbunden? sie stünden beide nicht unter einem obersten Grundsatz? Synthesis und Analysis sind Theilhandlungen eines Verstandes, Methoden; wie leicht können sie in einander verwandelt werden, da im Grunde eine ohne die andre nicht sein kann. Kein

*) S. 187. — H.
**) S. 187. — H.
***) S. 188. — H.

Urtheil des Verstandes kann ohne Auffindung des Merkmals (Analyse) und ohne Verbindung des Prädicats mit dem Subject (Synthese) gedacht werden.

„Der oberste Grundsatz des analytischen Urtheils ist der Satz des Widerspruchs; der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile soll sein: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“*) Da der erkennende Verstand mit möglicher Erfahrung, mit nothwendigen Bedingungen u. s. w. nichts zu thun hat, so heißt, vom Nebel getrennt, der Satz nichts, als „Was ich erkennen soll, muß mir erkennbar gegeben sein; ich erkenne nur, was und wie es mir erkennbar ist". Nichts weiter. Mithin ist's mit dem ersten Grundsatz eine Regel des Verstandes.

Die „Kritik der reinen Vernunft" schreitet hierauf zu einer „systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes“ und giebt sie nach dem Modell der Kategorien in einer Tafel.**) „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind:

1.
Axiome
der
Anschauung.

2.	3.
Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.

4.
Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Die beiden ersten, die einer intuitiven Gewißheit fähig sind, sollen die mathematischen Grundsätze, die beiden letzten, die einer blos discursiven Ge-

*) S. 191 — 197. — H. [Nur der zweite Grundsatz wörtlich aus Kant. — D.]
**) S. 200. — H. [Der Schluß der Stelle ist nicht wörtlich gegeben. — D.]

wißheit fähig sind, die dynamischen Grundsätze heißen"; durch welche Eintheilung sich die eben ersehene Stellung der Classen selbst ändert. Nach dieser zweiten Exposition wäre der Inhalt der Tafel: *)

„1.	„2.
Quantität.	Qualität.
Axiome der Anschauung.	Anticipationen der Wahrnehmung.
Grundsatz.	Grundsatz.
Alle Anschauungen sind extensive Größen."	In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad."

Und sofort wird das Mangelhafte ihrer Construction offenbar. Da Quantität nicht blos extensive, sondern auch pro- und intensive Größen begreift, so gehörte das Principium der zweiten Classe der ersten zu, und die zweite steht leer, **) da intensive Größe der Empfindung in der Qualität derselben nichts bezeichnet.

Noch weniger ergiebt sich, wie diese Sätze „Principien aller Urtheile über Quantität und Qualität" der erste gar „Principium aller Axiome" heißen möge, da ihm der Verfasser einen Beweis zu geben nöthig gefunden.***) Bedürfen Axiome keines Erweises: sollte ihr oberster Grundsatz dessen bedürfen? Endlich sind beide Sätze, als Principien betrachtet, unerwiesen. Anschauung, ein Zustand der Seele, weiß in sich von keiner extensiven Größe; im Angeschauten selbst vernichtet diese die Seele, sofern sie anschaut. Nennt vollends der Verfasser extensive Größe „diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht und also nothwendig vor dieser vorhergeht, — so daß jede Erscheinung nur durch successive Synthesis von Theil zu Theil in der Apprehension erkannt werden könne, und daß sich darauf die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit

*) S. 202 — 218. — H.

**) Daß Epikur das Wort πρόληψις nicht im Sinne des Verfassers gebraucht habe, wie S. 208 behauptet wird, ist bekannt. S. Kern's Diss. Epicuri προλήψεις, s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae. Göttingen 1756. — H.

***) S. 202. — H.

ihren Axiomen gründe",*) so steht dies Alles der Erfahrung entgegen. In jeder Anschauung geht nothwendig die Vorstellung des Ganzen in seinen Theilen der Vorstellung dieser voraus; so lange ich noch aggregire und theilweise schreite ohne den Begriff des Ganzen, ist keine Anschauung denkbar. Indem ich den Triangel und Zirkel mit der Hand ziehe, bringe ich zwar einen Theil nach dem andern hervor; um aber zu ihrer Hervorbringung die Hand anzulegen, mußte ich den anschauenden Begriff des Ganzen, des Triangels, des Zirkels in meiner Seele schon haben. Aus einzelnen Theilen werden diese nicht zusammengesetzt, nicht aggregirt. So bei jeder Linie und Figur. Der Begriff der Mathematik, statt sich auf solch Principium zu gründen,**) würde dadurch zerstört; denn selbst, wenn Mathematik analysirt, hatte sie, was sie zur Anschauung bringen will, den Begriff des Ganzen. Nicht „Mathematik der Ausdehnung" ist Geometrie, sondern wissenschaftliche Maßbestimmung der Größen, die im Ausgedehnten erscheinen. Unbekümmert um diese Ausdehnung, behandelt Mathematik ihre Verhältnisse als Verstandeswesen, die sie der Ausdehnung gleichsam enthebt. Groß oder klein gezogen, ist ihr ein Winkel, ein Triangel gleich; klein oder groß hat ihr Zirkel 360 Grade. Und dann, wo ist beim Punkt, der allen mathematischen Erscheinungen zum Grunde liegt, wo ist in den Anschauungen der Algebra extensive Größe?

Mit der Pro- und Intension ist's nicht anders. In der kleinsten Zeit denke ich mir nicht „den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird".***) So wenig eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist, so wenig besteht die Dauer aus Augenblicken, aus denen sie etwa, wie ein Haufe aus Sandkörnern, accumulirt würde; wie jener, der Punkt, so ist dieser, der Augenblick, blos Grenze. Ebenfalls ist das Verhältniß der Zahlen (7 + 5 = 12) nicht aus Theilen ohne ein Ganzes dem Verstande zu einem Ganzen erwachsen; der Begriff des Ganzen, Einheit im Mehreren, Zahl, war ihm in jedem Gliede (7. 5. 12) wie im Eins selbst da und gegeben. Der Grad intensiver Größe endlich macht weder im Anschauen noch im Empfinden das Reale der Erscheinung oder Empfindung; er mißt es nur und setzt es voraus, ohne es auszumachen oder zu erweisen.

Vollends als „Principien der Urtheile", was sollen diese

*) S. 203—206. — H. [Nicht wörtlich. — D.]
**) S. 204. — H.
***) S. 203. — H.

Sätze? Weder aus noch nach ihnen ist zu urtheilen, d. i. Quantität und Qualität zu bejahen oder zu verneinen; als oberste Kriterien aller Sätze, die zu diesen Kategorien gehören möchten, sind sie ganz unbrauchbar, da sie das Wesen der Quantität und Qualität weder enthalten noch fast berühren.

Die Grundsätze des reinen Verstandes, die hier dynamische genannt werden, leiden unter einer gleichen Verwirrung. Sie sollen „eine blos discursive, obgleich völlige, nicht aber intuitive Gewißheit haben. Da sich das Dasein der Dinge nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß der Dinge gehen und keine andre als blos regulative Principien abgeben können. Da ist weder an Axiome noch an Anticipationen zu denken; — nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs können diese Analogien ihre alleinige Bedeutung und Giltigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumirt werden müssen".*) Ist dies, warum stehen sie unter den Kategorien? Was nützt ihre Deduction a priori, wenn sie nur durch Schemata der Einbildungskraft, die aus den Sinnen entspringt, zu construiren sind? Hier ist ihre vorgebildete Zusammenordnung.**)

„3.

Causalität.

Analogien der Erfahrung.

Grundsatz.

Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich."

„Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert."

*) S. 221 ff. — H.
**) S. 218—274. — H.

„Zweite Analogie.
Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“

„Dritte Analogie.
Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“

„4.
Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.“

„1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“

„2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“

„3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.“

Welch ein Heer völlig gewisser Analogien und Postulate im Felde des gesammten empirischen Denkens hätten wir an diesen Grundsätzen! Die Frage ist nur: Woher sind sie, und wie kommt der Verstand dazu, sie in solcher Allgemeinheit unter dem großen Siegel der Nothwendigkeit behaupten zu dürfen? Z. B. „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz; das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Alle Substanzen sind in durchgängiger Wechselwirkung“ u. s. w. Kennt der Verstand die gesammte Natur in allem Wechsel der Erscheinungen und ihrem Quanto? Kennt er alle Substanzen in ihrer durchgängigen Wechselwirkung? oder weiß er, der Verstand,

auch nur, was Erscheinungen entgegengesetzt, Substanz sei? Legt er dabei blos Worte zum Grunde, z. B. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung", da dann im Wort Ursache freilich schon die Wirkung gesetzt, das Gesetz der Verknüpfung beider aber nichts weniger als gezeigt ist: so wird mit solchen Behauptungen nichts behauptet. Und wie verhalten sich denn diese Grundsätze zu einander? wie kommen sie zu der Würde oberster Principien? und welches ist ihr Principium, ihr Grundsatz?

Zuerst also der Name Analogien. „In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von Demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit constitutiv, so daß, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wol aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden."*) Uebel wäre es, wenn die Wissenschaften in ihren Benennungen einer Operation des menschlichen Verstandes so disharmonirten; dem ist aber nicht also. In der Mathematik ist Analogie, was sie in der Philosophie ist, Aehnlichkeit der Verhältnisse. Daß in jener die Aehnlichkeit bis zum Einerlei genau sein kann, entspringt aus der Art der Dinge, die ins Verhältniß gesetzt werden; es sind rein ausgedrückte Größen, in deren erstem Gliede der Exponent so bestimmt als im letzten, in den datis wie im quaesito erscheint. Da in der Philosophie die Glieder der Verhältnisse nicht Qualitäten allein, sondern Gegenstände mit allen ihren Qualitäten, Facta mit vielerlei Umständen, endlich Worte von mancherlei oft versteckter Bedeutung sind, so sind freilich die Data sowol als das quaesitum in der Philosophie selten, wie jene Größen der Mathematik, rein bestimmt; der Begriff der Analogie aber, d. i. die Handlung des Verstandes, die Verhältnisse setzt, ist dort und hier dieselbe. Dort wie hier muß das zu findende Glied die Natur und Art der gegebnen Glieder haben; dort wie hier soll der Verstand das Einerlei in mehreren gegebnen Fällen erkennen, und um dies thun zu können, ist: „die

*) S. 222. — H. [Die Fehler zwei und dritte statt drei und vierte (Z. 15) stehen schon bei Kant. — D.]

Glieder des Verhältnisses möglich rein zu setzen", seine erste Regel. Daß übrigens auch in der Mathematik der obere Begriff, unter welchem die Analogie steht, oft versteckt sei und durch die Analogie nur annähernd gefunden werde, ist bekannt. Eigentlich also giebt's nicht Analogien, sondern Analogie, d. i. Aehnlichkeit der Verhältnisse, die der Form nach auch bei veränderter Materie und Sache in allen Wissenschaften dieselbe bleibt.

Welches ist nun die Regel der Analogie für die Erfahrung? „Analogie der Erfahrung ist die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen"; wohl! was aber knüpft diese Wahrnehmungen nothwendig? „Die Zeit! Die Bestimmung der Existenz der Objecte kann nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen, die jederzeit zugleich Nothwendigkeit bei sich führen."*) Dadurch wird nichts, geschweige Alles nothwendig verknüpft. Die Zeit knüpft nichts; Ursachen und Folgen knüpfen sich in der Zeit. Ohne Data wirklicher Gegenstände wird durch ein bloßes Maß der Dauer weder wirkliche noch mögliche Erfahrung. Da überdem jedes dauernde Wesen seine eigne Zeit hat, so kann ein angenommenes allgemeines Idealmaß der Gesammtdauer aller Wesen so wenig der verknüpfende Exponent aller Wahrnehmungen sein, daß er vielmehr als ein fremder, falscher Exponent vom Gefragten seitab führt. Die drei aus angeblichen drei modis der Zeit vorgeführten Analogien aller Erfahrung werden dies klar zeigen.

1. Aus dem modo der Zeit, daß sie beharrlich sei, soll der Grundsatz entspringen,**) daß „bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre und das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert werde". Wie folgt dies? Was hat Zeit mit dem Wesen der Substanz oder dem Unwesen der Erscheinung zu thun? geschweige mit dem allgemeinen quanto der Substanz in der Natur? und was heißt dies allgemeine Substanz-quantum? Daß allen Veränderungen etwas Beharrliches zum Grunde liege, erkennt der Verstand, wie jenes Beharrliche aber aus dem Begriff der Zeit folge, in der nichts Beharrliches ist, erklärt dies unbewiesene Dogma nicht. Ihr, der Räuberin sowol als der Herführerin aller Zufälligkeiten, und zwar ihrer Beharrlichkeit, soll die Beharrung der Substanz mit einem nie vermehrten, nie verminderten quanto anvertraut sein? So

*) S. 219. — H. [Nicht wörtlich. — D.]
**) S. 224. — H.

wäre die beharrende Welt nicht dem Rücken einer Schildkröte, nicht dem Stäubchen auf einem Schmetterlingsflügel einmal (denn die Zeit ist noch ein Minderes als dies Stäubchen), sondern einem Wahnbilde anvertraut, das nur in Gedanken da ist. Ueberhaupt will ich, wenn von Causalität die Rede ist, nicht wissen, was beharrlich und zufällig (Substanz und Accidens), sondern was Ursache und Wirkung sei. Auch hat der Verstand keinen Begriff von einem allgemeinen, nie vermehrten, nie verminderten quanto aller Substanzen. Als Regel der Analogie geht also dieser angebliche Grundsatz verloren; er ist unerwiesen, hieher ungehörig und führt zu nichts.

2. Aus dem modo der Zeitfolge soll der Grundsatz entspringen:*) „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung!" Entspringt er daher? Zeitfolge gewährt den Begriff von Succession; nicht aber von Ursache und Wirkung, geschweige von deren nothwendiger Verknüpfung. Wie Vieles folgt zu einer Zeit auf einander, was als Ursache und Wirkung nicht mit einander verknüpft ist! und dies geheime, feste Band, wie kann es die Zeitfolge, ein sachleerer Begriff, knüpfen? Daß man sich die Ursache gewöhnlich vor der Wirkung denkt, daß, wenn zu Hervorbringung dieser eine Zeit gehört, oder wenn die Wirkung nicht sogleich sichtbar wird, wir zwischen beiden eine Zeit messen, dies erklärt in der Hervorbringung nichts. Sobald unser Verstand Ursache und Wirkung anerkennt, vernichtet er das Bild dieser Zwischenzeit, indem er die Ursache wirkend, die Wirkung in der Ursache sieht, mithin einen Begriff im andern denkt.

„Wenn wir also erfahren, daß etwas geschiehet, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folge."**) Nicht dies setzen wir voraus, sondern daß etwas da sei, woraus das Andre folge. Vorüber, verschwunden, = 0 kann jenes nicht sein; sonst könnte es nicht Ursache von = 1 werden; und eben die Regel suchen wir, nach der die Wirkung aus ihm, nicht auf dasselbe folgt. „Diese Regel ist, daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit, d. i. nothwendigerweise folgt."***) Die Bedingung aber ist nie die Zeitfolge, sondern das Wirkende in ihr, wornach eben gefragt wird. Die gegebne Regel also ist kein Auf-

*) S. 232. — H.
**) S. 240. — H.
***) S. 246. — H.

schluß, sondern eine Tautologie der Frage. „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit.“ Der Satz des zureichenden Grundes hat mit der Reihenfolge der Zeit nichts zu schaffen; er kann in diesem ihm fremden Begriff keinen Erweis finden. Auch Dinge, die als Ursache und Wirkung zusammen existiren, müssen in einander gegründet sein, nicht durch die Zeit, sondern durch die Beschaffenheit ihres Daseins. „Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht.“*) Die bloße Zeitfolge ist kein Kriterium des Causalzusammenhanges beider, oder den gemeinsten Trugschlüssen wäre die Pforte weit geöffnet. Dadurch, daß eins auf das andre folgt, werde ich aufmerksam, zu forschen, ob eins mit dem andern in Causalverbindung stehe; oft ist's, oft ist es, der Zeitenfolge ungeachtet, nicht; ist's aber, und habe ich die Verbindung wahrgenommen, so vergesse ich der Zeitfolge als eines fremden Umstandes und spüre dem Grunde jener Verbindung selbst nach. Der ganze Grundsatz hat uns also über die Regel des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung nicht nur nichts gesagt, sondern auch, indem er einen fremden unfruchtbaren Nebenbegriff, die Zeitfolge, der Causalfolge unterschob, auf einen Irrweg der trüglichsten Suppositionen geführt.

3. Aus dem modo des Zugleichseins der Zeit soll der Grundsatz entsprießen:**) „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“ Freudig erschrickt man vor dem ungeheuern Aufschluß, alle Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung zu sehen; bald aber verschwindet die Freude; denn worauf beruht der Aufschluß? Daß Dinge „als zugleich wahrgenommen werden können“. Gern gesteht Jedermann ein, daß, wenn sie nicht zugleich wären, keine Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände; wie aber aus diesem Zugleichsein und meiner Wahrnehmung die Wechselwirkung entstehe, vollends daß „als Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung sein“, gleich als ob sie's ohne diese Wahrnehmung, und zwar im Raum, nicht wären: dies ist entweder Offenbarung oder das leerste Dogma.

*) S. 249. — H.
**) S. 256. — H.

Welcher menschliche Verstand hat Substanzen als Substanzen wahrgenommen? und alle Substanzen, im Raume? und wie folgt daher ihre durchgängige Wechselwirkung? Als ob der Raum ein Thalamus und das Zugleichsein in ihm ein die Wechselwirkung treibendes Philtrum wäre. Baculus und pluvia sind durch Raum und Zeit verbunden; sie werden wahrgenommen, mithin sind sie „in Wechselwirkung, in realem Einfluß (in commercio reali, non tantum in communione)".

Wie weit übrigens diese Grundsätze vom ersten Begriff einer Analogie sich entfernen, lehrt der Anblick. Bei jeder Analogie suche ich einen Exponenten gleicher oder ähnlicher Verhältnisse: ist dieser in einem dieser Sätze zu finden? Daß an den Dingen der Welt Einiges wechsle, ein Andres bleibe, sehen wir; nach welcher Regel es wechsle und bleibe, wollten wir wissen: wo ist die Regel? Daß Ursachen und Wirkungen einander oft folgen, da sie auch mit einander bestehen können, ja ein Moment des Zusammenseins zwischen beiden sein muß, sehen wir: die Regel ihrer Verbindung war unsre Frage. In keiner der drei Analogien wird uns diese, dagegen in der ersten und dritten beweislose Sätze gegeben, zu denen der Verstand sich nimmer versteigen sollte. Wenn der Verfasser endlich glaubt,*) daß diese seine „Gesetze a priori allererst eine Natur möglich machen, — daß seine Analogien die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten erst darstellen", so ist dies ein Glaube außer aller Analogie der Vernunft; denn diese Grundsätze stellen nichts dar; sie machen nichts möglich. Wenn er seine Beweisart dieser Sätze als die „einzig mögliche", verkleinernd jede andre Beweisart, rühmt,**) so möchte man wünschen, er hätte sie, da sie doch nicht Axiome sind, als Lehrsätze schlicht dogmatisch erwiesen.

* * *

„Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt" dürfen uns nicht aufhalten; denn sie sind, wie die „Kritik" selbst gesteht, leere Sätze, die nicht hieher gehören.***) Möge die transscendentale Vernunft „die artigen Fragen: ob das Feld der Möglichkeit größer sei als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer als die Menge desjenigen, was nothwendig ist", beantworten; der urtheilende Verstand scheut diese

*) S. 263. — H.
**) S. 262—265. — H.
***) S. 266. — H.

Höhe, geschweige daß er, aus seiner Function schreitend, über das Gesammtmögliche, Daseiende, Nothwendige in Postulaten absprechen wollte. „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ — was sind sie? und zwar diese Postulate?

* * *

Müde vom Durchwandern öder Wüsten voll leerer Hirngeburten im anmaßendsten Wortnebel, wird der Leser sich gern erholen. Wir wollen unsre kunstlose Tafel der Begriffe eines anerkennenden Verstandes[1]) vor uns nehmen und sehen, wie ebenso kunstlos, theoretisch und praktisch, jedes Feld dieser Begriffe in seinem Grundsatze sich selbst ausspricht. Der Grundsatz aller kann kein andrer sein, als: „Der menschliche Verstand erkennt, was ihm erkennbar, in der Weise, wie es ihm seiner Natur und seinen Organen nach erkennbar ist.“

1.

Die erste, einfachste Classe,

Die Kategorie des Seins.

Sein,

Dasein, Fortdauer,

Kraft,

spricht sich selbst aus. Wie aber? Etwa: „Alles Sein ist an Raum und Zeit gebunden? in Raum und Zeit enthalten?“ Das hieße die wesentlichsten Begriffe an zwei von ihnen abgeleitete Phantasmen heften. Vielmehr sagt der Grundsatz:

1. Theoretisch. Dasein offenbart sich selbst. Es setzt seinen Ort. Es hat seine Dauer durch Kraft. Wie, wann und woher es diese Kraft erlangt, seit wann es sie besessen habe, ob es mit ihr auf Andre wirke, ob Andre darauf wirken, von dem Allem ist die Frage nicht. Es ist da und hat seinen Ort, auf dem es dauert. Neben ihm entstehe für Andre Raum; seine Dauer werde durch innere oder äußere Veränderungen gemessen, so entstehe Zeit: Raum und Zeit sind nicht sein inneres Wesen.

2. Der praktische Grundsatz dieser Kategorie spricht

[1]) Vgl. S. 242 ff. — D.

sich selbst aus: „Verwirre die Begriffe nicht; mache nicht Raum und Zeit zu Anschauungen, zu Formen. Dasein erkenne an, das sich kraft seiner und Deiner organisch Dir darstellt.

2.

Die zweite Kategorie war:

Kategorie der Eigenschaften der Dinge.

Dasselbe, ein Andres.
Gattungen, Geschlechter,
Art.

Ihr Grundsatz spricht sich selbst aus:

1. Theoretisch. „Was Du anerkennst (wahrnimmst, empfindest), ist dasselbe oder ein Anderes. Jenes und dieses zeigt sich Dir in Merkmalen, die einer Zusammenordnung fähig sind."

2. Praktisch. „Erkenne und ordne! Bemerkend Unterschiede und Aehnlichkeiten dieser und höherer Art, erkenne im Vielen das Eine, im Einen das Viele; nur so nimmst Du wahr." Ein reicher Grundsatz zu gemeinschaftlicher und wechselnder Uebung unsrer muntersten Erkenntnißkräfte, des Scharfsinns im Unterscheiden, des Witzes im Vergleichen, des Verstandes im Anerkennen und Ordnen. Nicht die Naturgeschichte allein, alle Wissenschaften freuen sich der Anwendung dieser Kräfte; sie führen Gedankenreihen herbei und ordnen die Bemerkungen des Lebens. Mittelst ihrer treibt der menschliche Geist im großen Vorrathshause von Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten der Naturwesen sein fortwirkend Geschäft.

3.

Die dritte Classe der Verstandesbegriffe,

Kategorie der Kräfte.

In sich wirkend,
Entgegen-, Mitwirkend,
Erwirkend,

spricht sich selbst aus:

1. Theoretisch. „In Wirkung zeigt sich Kraft. Ihre Arten sowol als ihre Tendenzen und Erfolge im Zusammenhange der Natur müssen durch Beobachtung erkannt, durch Versuche erforscht und angewandt werden."

2. Praktisch. „Beobachte, erkenne, wende sie

an!" Der Mensch ist ein Herr der Schöpfung nur durch den Gebrauch ihrer Kräfte.

Nicht der Naturwissenschaft allein, auch der Geschichte und Erfahrung giebt dieser Grundsatz Leben. Auch in diesen spielen Naturkräfte, deren Triebfedern und Arten, deren Tendenz und Erfolge fortwährend zu bemerken und anzuwenden sind. Die Natur ist dem Menschen ein endloses Reich der Kräfte.

4.

Auf dem vierten Felde der Begriffe endlich spricht die

Kategorie des Maßes.
Punkt, Moment,
Unermessener Raum, Unermessene Zeit,
Unermessene Kraft

sich am Klärsten aus. Sie sagt:

1. Theoretisch. „Alle Dein Maß im Endlosen ist etwas, was Du bestimmen mußt." Je zweckhafter und feiner, desto besser; nur nimm es nie für ein beendetes All! Ueber jedes Feine läßt sich ein Feineres denken.

2. Praktisch. „Wende dies Maß auf Alles an, worauf Du kannst," auch auf Kräfte, Empfindungen, Handlungen, Gedanken. Das Schwächste und Stärkste, das Dunkelste und Hellste sind mit einander verbunden; unserm Verstande sind beide Tendenzen endlos.

Bekannt ist's, daß die Mathematik durch die Wissenschaft des Unendlichen die größten Fortschritte gewonnen; der Philosophie, in welche diese Wissenschaft des Unendlichen Leibniz gebracht, in welcher Lambert sie fortgeführt hat, stehen ihre wahren Fortschritte noch bevor. Nur durch Maß schafft die Vernunft sich Gewißheit und Regel.

Ueber alle diese Sätze des Verstandes liegen theoretisch und praktisch die schätzbarsten Bemerkungen sowol als Anwendungen vorm Auge der Welt, und noch darf die „kritische Philosophie" sagen: „vor ihr, der „kritischen" Philosophie, sei keine Philosophie in der Welt gewesen? außer ihr gebe es keine?"

Nicht einmal der Zweifel Hume's, „daß die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung auf einer Analogie gleichartiger Wahrnehmungen beruhe", der nach dem Bericht ihres Urhebers die kritische Philosophie veranlaßt hat,*) ist durch sie gehoben;

*) S. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik u. s. w. — H.

denn die von ihr gegebne Regel des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung, die Zeitfolge, oder bei der Wechselwirkung das Zugleichsein ist, wie wir sehen, für diesen Zusammenhang kein Exponent, keine Regel. Den nothwendigen Zusammenhang der Weltbegebenheiten hat die Vernunft, so lange sie denkt, noch nie aus dem Begriff des Raums und der Zeit, aus ihnen nie eine Kraft oder Wirkung der Natur a priori errathen, so wenig das bloße Zusammensein im Raum und in der Zeit eine Classe lebendiger Wesen hat fortpflanzen oder befruchten mögen.

Auf etwas Festeres gingen Bacon, Cartes, Leibniz, Lambert aus, wenn sie von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes sprachen. Der Erste, ein wegebereitender Herold der Wissenschaften, wünschte in einer Ur- oder Grundphilosophie aus allen Wissenschaften allgemeine Grundsätze gesammelt, die auch für Alle dienten, und gab davon Proben. Cartes und seine Schule nannte die reinen Principien unsers Verstandes eingeborne Ideen und machte sie zum Richtmaß aller Erkenntniß; die Idee von Gott selbst hieß ihm deswegen eingeboren, weil ohne den Begriff eines durch sich Nothwendigen, Daseienden, Festen, wie in der Mathematik ohne den rechten Winkel, ohne Kreis und Mittelpunkt Alles unstät und fluctuirend bliebe. Leibniz fügte dem Grundsatz der Identität, auf den er alle reine Verstandeswahrheit bezog, das Principium der Causalität: „Nichts ist ohne zureichenden Grund" zu keinem andern Zweck bei, als jenen aus dem Reich des Daseins ins Reich des Werdens hinüberzuführen und auch in diesem zusammenhangende Gewißheit zu gründen. Lambert endlich hat in seinen großen Gebäuden des Organon und der Architektonik Grundsätze aller Art gesammelt, denen nur die Zusammenordnung unter einander und die Zurückführung auf ihre einfachsten Principien fehlt. Keiner der drei Letzten schloß Grundsätze der Mathematik von seinem Geschäft aus, weil sie „nur aus der Anschauung, nicht aber aus Verstandesbegriffen gezogen seien"; vielmehr war ihnen bei allen Verstandesprincipien Gewißheit mathematischer Grundsätze die höchste Regel. Lasset uns also, da man die vorhin gegebnen Axiome, die der menschliche Verstand aus seiner einzigen Kraft, der Anerkennung, aussprach, gern objectiv, d. i. den Gegenständen nach auszudrücken pflegt, auch in dieser Gestalt sie aussprechen und ihre Identität mit den vorigen dadurch zeigen:

Grundsätze des Verstandes, objectiv ausgesprochen.

1.

Kategorie des Seins.

Grundsatz.

Was ist, ist, d. i. das von uns Erkannte, in der Maße, wie wir's erkennen, müssen wir als erkannt annehmen, d. i. ich muß wissen, daß ich weiß.

2.

Kategorie der Eigenschaften.

Grundsatz.

Was einander in einem Dritten ähnlich oder gleich ist, ist einander selbst gleich oder ähnlich.

3.

Kategorie der Kräfte.

Grundsatz.

Aus nichts wird nichts, oder: Was wird, hat eine Ursache seines Werdens.

4.

Kategorie des Maßes.

Grundsatz.

Zwei Dinge sind einander entweder gleich oder kleiner oder größer, nach einem gemeinschaftlichen Maß.

Unter welchen Grundsätzen dann eine Reihe andrer steht, nachdem diese oder jene Region der Gegenstände ihre Modification fordert. Kein innigeres Vergnügen hat der menschliche Verstand, als wenn er auch in den verflochtensten Objecten dieselben ewigen und festen Grundsätze unsers Verstandes anerkenntlich wiederkommen sieht; er hat sich sodann seinen gewissesten Regeln nach in ihnen selbst gefunden. Anerkannt von ihm heißen sie Axiome; praktisch anwendbar Postulate; Analogie heißt die Regel des Verhältnisses in ihnen bei mehreren Gliedern, zwischen welchen Anticipation nur als Hypothese stattfinden kann, bewährbar durch Erfahrung.

Daß durch jene von der „kritischen" Philosophie gegebnen Grundsätze, die nichts weniger als durch sich klar, mithin nicht a priori sind, keine Erfahrung möglich werde, zeigt ihr Inhalt. Entweder sind sie aus der Erfahrung mangelhaft aufgenommen und einem unrechten Ort zugeeignet oder gehen hinaus über alle

Erfahrung. Was hieße es auch: „Durch einen Grundsatz wird Erfahrung möglich“? Erfahrung muß durch sich selbst gegeben sein, ein posterius zum priori, die beide ohne einander nicht stattfinden. Der praktische Grundsatz spricht eine mir mögliche Erfahrung aus, weil sie da ist, einem theoretischen Grundsatz in mir gleichförmig. Beide enthalten sie, wie ein Theorem die Demonstration, ein Problem seine Auflösung enthält, in und mit ihnen gegeben.

Gehen wir jetzt zu einem neuen Phantasiespiel, zur „kritischen Widerlegung des Idealismus“, über.*)

*) S. 274. — H.

6.

Vom Idealismus und Realismus.

Da der „kritischen" Philosophie der Vorwurf des Idealismus gemacht war, schützt sie sich dagegen, indem in der zweiten Auflage sie ihn zweimal widerlegt.*)

Die Beweiskraft dieser Widerlegung soll darin liegen, „daß ich mir meines Daseins in der Zeit, folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser durch innere Erfahrung bewußt bin. — Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit sei mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden; es sei also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft. — Nun setze alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus; dies Beharrliche aber könne nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, seien Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiednes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne". „Das ist ja eben", wird Berkeley sagen, „verständlicher ausgedrückt, meine Meinung. Ein Beharrliches, der ewige Geist ist's, der (Ideen existiren nur im Geist) alle Ideen, die Ihr Dinge nennt, mir in der Seele vorstellig macht, nach den Regeln, die er sich selbst vorgeschrieben. Die Folge meiner Ideen heißt die Zeit; glaubst Du, daß dies Wort, das nur ein Verhältniß, das Maß der Dauer meiner Vorstellungen bezeichnet und nur an ihrer Folge entsteht, meine

*) Einleitung, S. XXXIX und S. 274 f. — H.

wahre, d. i. idealische Welt vernichten möge? Die Worte „außer und in mir identisch verbunden“ sind eben mein Gedanke, da meine Vorstellungen nicht außer, sondern in mir sind; die Folge derselben, Succession, ist ein nothwendiges Verhältniß, da der große Beharrende sie in mir nach einem Gesetz der Ordnung erscheinen läßt, in welchem Alles verknüpft ist.“ Die „kritische“ Philosophie hat sich also die Mühe genommen, der Hypothese des feinsten Idealisten ihre Sprache zu leihen, nicht aber sie zu widerlegen.*)

Und was könnte auch die Zeit dem Idealismus anhaben? Jedes tiefere Nachdenken, jede ernstere Beschäftigung, ein Gedankenspiel sogar entnimmt uns der Zeit wie dem Raum und macht uns auf eine Zeit zu Idealisten. Ein lebhafter Traum schafft sich seine eigne Zeit, in der Alles nach einem andern Maß als beim Wachenden verknüpft ist. Kann und darf der Wahnsinnige, oft mit einem fortgehenden, ihm unableglichen Wahn, sich sogar eine andre Person, als der er ist, und trotz seiner offenen Augen, sich an einem eingebildeten Ort dünken: wie sollte ihn der feine Wecker, die Zeit, mit dem, was um ihn ist, in Harmonie bringen? Da eben ja die Zeit, die er in sich hat, d. i. die Folge seiner Gedanken, wie eine gehende Uhr ihm diese Harmonisirung untersagt. In starken Unternehmungen und Leidenschaften sind wir Alle Idealisten; kein Dichter, insonderheit kein dramatischer Dichter verdient seinen Namen, der uns nicht auf eine Zeit zu Einwohnern seiner Welt, nach seiner, nicht nach unsrer Uhr machen könnte. Die „kritische“ Philosophie selbst, als eine Folge von Dichtungen, die an der Imagination haften, hat nicht nur dialektische Idealisten geboren, die, kraft des Worts ihres Meisters, fortan Raum und Zeit als Formen ihrer Sinnlichkeit a priori anschauten, und da die Kategorien allein die Möglichkeit aller Erfahrung und alles Denkens enthalten, fortan nicht anders als nach diesen Kategorien erfuhren; sondern sie hat ein noch viel Größeres bewirkt. Da nämlich, um eine Sinnenwelt empfinden zu können, sie sich die Möglichkeit derselben selbst erschaffen zu müssen glaubte, ehe und ohne daß man sie empfindet, und um Gegenstände denken zu können, sich die Möglichkeit des

*) Berkeley's System ist von Wenigen gekannt; noch öfter wird's mißverstanden. Die Hauptschrift, in der es dargelegt wird: *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, ist meines Wissens noch nicht übersetzt; in der Uebersetzung (Georg Berkeley's philosophische Werke, Th. 1. Leipzig 1781) sind nur seine Gespräche zwischen Hylas und Philonous, die schon übersetzt waren, wiederholt. — H. [Vgl. Herder's Werke, XIV. S. 785 ff. — D.]

Denkens durch Kategorien und Schemate selbst zubereitet: so hat sie weit mehr als Berkeley gethan; sie hat den Idealismus priorisirt.

Weil über das Wort Idealismus mancherlei Mißverständnisse vorwalten, so ist eine Erörterung desselben vor Allem nöthig.

Ueber Idealismus und Realismus.*)

Der menschliche Verstand, wie wir ihn kennen, spricht sein kurzes Machtwort ist (worauf zwischen dem Idealismus und Realismus Alles ankommt) in sehr verschiedner Energie aus, nach dem Felde von Begriffen, wo er's anwendet. Spricht er vom Sein, Dasein, Dauer durch Kraft, so ist's ihm ein wesentlicher Begriff; ist bedeutet ihm dann Existenz, Dasein, auf sein Selbstbewußtsein gegründet. Spricht er von Eigenschaften der Dinge nach Aehnlichkeiten und Unterschieden, so wird sein ist gelinder; unbekümmert setzt er das gegebene Dasein des Dinges voraus und redet von dem, was dem Dinge zukommt, was es an sich trägt. Redet er von Ursache und Wirkung, so ändert sich sein ist in ein „es wird, es geschieht". Hier ist er, bis er die Wirkung in der Ursache erkennt, blos ein Bemerker. Wenn endlich von Maß und Größe die Frage ist, verschwindet sein ist ganz, es wird das Zeichen + − = x. Also ergiebt sich ein Unterschied der Behauptungen des Verstandes nach folgender Tafel:

1.
Ist
des Daseins,
das Dasein selbst mit Kraft und Dauer
(est, exsistit, ἐστί).

2.	3.
Ist	Ist
der Eigenschaften.	der Ursache u. Wirkung.
Zukommend, ähnlich, verschieden	Es wird, es geschieht
(inest, ὑπάρχει).	(fit, γίνεται, πέλει).

*) Die Schrift: „David Hume über den Glauben; oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch von Fr. H. Jacobi" (Breslau 1787), war eine der ersten, die dem Wahnglauben der „kritischen Philosophie" entgegentrat; sie bedarf keiner Anpreisung, da sie ihren Werth selbst mit sich führt. — H.

4.
Ist
des Maßes.
+ — = x (ἰσάζει).

Nach diesem Unterschiede lasset uns die Behauptungen des Verstandes von Wirklichkeit der Dinge unterscheiden.

I. Anerkennung des Daseins.

1. Anerkennung des Daseins meiner selbst. So sonderbar es scheint, so gewiß ist es, daß deutlich erkennend (explicite, distincte) der Mensch seiner selbst nicht zuerst, sondern fast zuletzt inne wird. Er hat und gebraucht sich als ein Gegebenes, der Besitzer ein Besitzthum, ohne über sich, ob und wie er da sei, zu speculiren. Ein Kind spricht von sich in der dritten Person, wie es sich nennen gehört hat; das Ich, das es nachahmend ausspricht, scheint ihm fremde. Ja, wenn man einen im Wirken und Leiden grau gewordenen Mann mit der Frage anginge: „Bist Du auch? weißt Du, daß Du bist?" so würde er uns wahrscheinlich Wirkungen seines Daseins entweder nennen oder zu fühlen geben; übrigens aber scherzhaft wahr sagen: „Mich dünkt es also." Ueber dies Dünken, aber gewisse Dünken, geht also unser Denken, eigne Existenz betreffend, nicht hinaus. Durch Schlüsse aus meinem Denken, oder daß ich „mein transscendentales Bewußtsein von dem Gedanken: ‚Ich denke', begleiten lasse", wird uns kein höherer Grad von Gewißheit, als den uns unser Bewußtsein gab; denn das „Ich denke" ist selbst nur eine Art meiner Existenz, ein Gedanke, so wie jeder Schluß eine Art des Denkens. Anerkennen sollen wir uns in dem, was wir vermögen; haben sollen wir uns und gebrauchen. Wie Alles um uns her, ist der Mensch sich selbst ein Gegebnes; er findet sich im Universum, wohin er sich nicht selbst setzte, und findet sich am Innigsten als Kraft, als Ursache.

Sehr verschieden scheint bei verschiednen Menschen der Grad des Selbstbewußtseins, in welchem sie sich selbst finden, d. i. anerkennen und innewerden. Nicht durch „innere Anschauung vermittelst der Zeitform a priori" gelangen sie dazu, sondern durch Aufregung ihrer Kraft, durch Weckung von außen. Wie den Neugebornen, sobald er in die Welt tritt, äußere Reize gleichsam bestürmen und seine Bedürfnisse, innere Reize, aus sich

drängen, damit er vom Aeußern Besitz nehme; wie hiedurch allein, d. i. im Gebrauch, seine Sinne und Kräfte sich ihm offenbaren, d. i. ihm zu erkennen geben, daß und wozu er sie habe: so bleibt der Mensch lebenslang ein solches Kind der Natur, ein Zögling der Schöpfung. Nur durchs Thun werden wir inne, daß wir zu thun vermochten; durch Anwendung unsrer Kräfte erweisen wir uns selbst, daß wir sind, daß wir uns besitzen und haben. Im freudigsten Gebrauch dieser Vermögen erkennt der Mensch so viel von seinem Dasein, als er es sich selbst erprobte. Daher jene edle Unruhe des Jünglings, wenn, was dunkel in ihm schläft, was er unbewußt und doch bewußt in sich hegt, ans Licht will und gebrauchlos sich ein todtes Eigenthum dünkt. Durch fremde Beispiele oder durch äußere Umstände geweckt, richtet sein Inneres sich auf, meldet sich an und verlangt Anwendung. Geschäft und Gefahr wecken den Mann, daß er sich anerkenne, der Gefahr bestehe und zuletzt das freudige Gefühl habe: „Das bin ich, weil ich's erprobte." Man darf also sagen, daß das wirkliche Bewußtsein vom Dasein eines Menschen in seiner erwiesenen oder zum Erweis sich rüstenden Kraft lebe; worin auch alle groß- und wohldenkenden Völker die wahre Existenz, das Wesenhafte eines Menschen setzten. Er ist, sofern er vermag.

Ob wir von unserm Dasein ein sinnliches Bild (Phantasma) in uns tragen, thut nichts zur Sache; zu hell vorschimmernd, würde ein solches Blendwerk dem Fortstrebenden sogar hinderlich und schädlich. Der Mensch ist gleichsam nie ganz; seine Existenz ist Werden. Glaubt er schon geworden zu sein, so wird er selten mehr; er geht rückwärts und schwindet. Wie Augen, die ihre eigne Figur vor sich sehen, krank sind, und Menschen, denen ihr sichtbares Idol vorsteht, zu Wahnsinnigen gehören, so ist's mit Denen, die ihre Geistes- oder Körpergestalt sich zum begleitenden Wahnbilde geschaffen haben. Es müssen nach einer bekannten optischen Erscheinung dichte, dunkle Wolken um uns sein, wenn unsre Zwittergestalt sichtbar neben uns reitet.

Indessen fehlt es nicht an Datis, die zu erkennen geben, daß wir von unsrer eignen Existenz ein Idiom in uns tragen, und zwar sonderbarerweise ist's oft ein fremdes Bild, das mit der Gestalt, die wir im Spiegel oder Andre an uns gewahr werden, nicht übereinkommt. Woher dies befremdende Ereigniß? Es zeigt, daß der Mensch von dem, was er ist, oder vielmehr was er kann und sein soll, eine Comprehension in sich trage, die er sich zwar selten oder nie zur ganzen Anerkennung bringt, deren er nur theil-

weise inne wird, die aber demohngeachtet als ein Ganzes, als die Gestalt seiner Anlagen und Kräfte ihm einwohnt.*)

Die erste Lebensregel ist also: „Anerkenne Dich selbst! Werde der Form inne, die in Dir liegt, und drücke sie aus! Wie der griechische Künstler das Anständig-Eigne des Menschen im reinsten Umriß darstellte, so thue auch Du von Dir, was Du nicht selbst bist; Dich selbst erkenne und bilde aus!" Ein so glücklich Ausgebildeter erscheint wie ein Gott; er ist, der er sein soll, sagen wir; ganz er, Idee, Seele.**)

2. Anerkennung dessen, was ich nicht selbst bin. Meinen eignen Körper, sofern ich ihn durch äußere Sinne wahrnehme, betrachte ich als etwas, das mit Allem, was sonst die Sinne mir zeigen, auf einer Stufe der Anerkennbarkeit steht. Dies Anerkennen, vom innern Gefühl und Bewußtsein unterschieden, ist blos sinnlich; vergebliche Mühe ist's, es durch transscendentale Formen intelligibilisiren oder gar priorisiren zu wollen. Was eben sinnlich anerkannt werden soll, warum wollten wir's in eine fremde Region der Anerkennung stellen, in der es sein Wesen verliert?

Sinnen gebührt sinnliche Gewißheit; mit dieser ihrer Behörde sind sie nicht nur zufrieden, sondern in ihr ruht ein Uni-

*) Es sind Beispiele vorhanden, da verbildete Menschen, die zu großen schönen Gestalten bestimmt waren, auch ohne Eitelkeit dem Bilde dessen, was sie sein sollten, treu blieben und ihre gedrückte Form als ein fremdes Accidens vergaßen. Sie denken sich als Die, die sie sein sollten. Viele von Menschen angenommene Geberden, über die man ohne Verstand spottet, wenn sie zu der Gestalt gehören, die ihr inneres Bewußtsein ihnen einbildet, erklären sich hieraus. Jener unschuldige, ich möchte sagen, natürliche Wahn der Mißgebildeten, daß fremde Augen an ihnen nicht sehen, was ihr inneres Auge selbst nicht als ihre Gestalt anerkennt, ist ein Zutrauen zum Verstande ihrer Mitmenschen, der absondern werde, was nicht zu ihnen gehört, was ihnen ein böser Dämon, der Zufall, anschob und gleichsam anlog. Alle dem Körper nach nicht rein und ganz ausgebildete Menschen fühlen, was dem Ganzen ihrer Gestalt fehle, worin sie versäumt oder verbildet wurden, und wollen ihre ächte Gestalt zeigen. Daher so manche Disparaten, z. B. kleiner Menschen in Ansehung ihres Benehmens. Ein Gesicht, das sich im Spiegel fremd ansieht, fühlt, es drücke nicht aus, was es ausdrücken möchte, könnte, sollte. — H.

**) Da das weibliche Geschlecht das Bild seiner Sinnlichkeit lebhafter als wir mit sich trägt, es sich dieses auch mehr als wir aufhellt und ausbildet, so bemerken wir öfter in ihm als unter uns Gestalten, die sinnlich sich gleichsam ganz erkennen, besitzen und darstellen. Wir sagen: „Sie sind ganz, die sie sind, lebendige Seele"; da gegentheils der Mann, mit fremdem Gepäck-beladen, sich oft lebenslang vergaß und sich sinnlich fast nie, gewiß nicht immer auch verständig und vernünftig anerkannte. Sich selbst besitzen, in jedem Moment des Lebens besitzen (ἔχειν, οὐκ ἔχεσθαι), ist der höchste Lobspruch eines Mannes. „Nimm Dich zusammen!" ruft man dem Jünglinge zu; muß man dem Mann sagen: „Fasse Dich!" so wich in diesem Augenblick die Männlichkeit von ihm. Regem et dominum habere debet, qui se non habet. — H.

versum, das Verstand und Vernunft weder zu ersetzen noch auszudrücken, viel weniger zu anticipiren vermögen.

Wie aber? worauf ruht die Zuverlässigkeit mehrerer Sinne neben und mit einander, da sie uns die ungleichartigsten Weltseiten zeigen? Würde uns das Problem vorgelegt, wie Farbe, Licht, Gestalt, Figur, Schall, Geruch, Geschmack und alle tastbaren Eigenschaften der Dinge in einem fühlbaren Wesen zu einer Gesammteinbildungskraft verknüpft werden sollten, wir könnten die Frage um so weniger auflösen, als wir im Anerkennen selbst immer ja nur diese verschiednen Fühlbarkeiten gleichsam buchstabiren, d. i. trennen und zusammensetzen, um den Sinn der Schöpfung in ganzen Worten, d. i. in Objecten auszusprechen und zu ordnen. Lasset uns in Proben sehen, wie sich beim Anerkennen des Verschiednen verschiedner Sinne der sich sichernde Verstand nehme.

Dem klärsten Sinn, dem Gesicht, traut er am Wenigsten; denn seine Gegenstände, Farben und Umrisse, sind ihm fern. Er hat sich an ihnen oft hintergangen gefunden, d. i. (da kein Sinn hintergehen kann) zum Gebrauch dieses Sinnes, des Auges, werden so feine Regeln erfordert, ohne welche seine an sich höchst richtige Anwendbarkeit leidet, daß der Verstand fast nicht vorsichtig gnug sein kann, durchs Auge zu erkennen und auszusprechen: „Das ist! das ist nicht! so ist es!“ Da im Gebiet dieses Sinnes der Gegenstand uns nicht nur entfernt ist, sondern auch zwei, wo nicht mehr Medien, Luft und Licht, zwischen uns und ihn in die Mitte treten; da unser Auge selbst endlich ein so kunstreiches Organ ist, daß seine feinsten Bewegbarkeiten uns noch hinter dem Schleier liegen: wie mancherlei Täuschungen können veranlaßt werden, in welche sich Auge, Medium und Gegenstand theilen! Krankheiten oder Ermattungen des Organs, Verschiedenheiten der Luft und des Lichts, endlich die Beschaffenheit und Stellung der Gegenstände selbst zeigen uns eine Menge solcher Täuschungen, deren Ursachen die Physik und Mathematik angiebt, deren Wirkung optische Instrumente wiederholen, deren Effecte die Zeichen- und Malerkunst sogar künstlich nachahmt; denn der höchste Effect dieser Künste beruht auf optischem Truge.

Wie ging die Natur also zu Werk, um uns vor Täuschungen dieses Sinnes nicht nur zu sichern, sondern uns auch an diesem scheinbar trügenden Organ sogar eine Regel der Gewißheit für andre Sinne zu geben? Sie gesellte ihm mehrere, die verschiedensten Sinne zu und nahm ihren Aufseher, den sie gebrauchenden und vereinigenden Verstand, damit fortgehend in ihre Schule.

Allenthalben tastet das Kind, gleich als ob es dem Blendwerk des Lichts, der Luft, der Farben und Figuren nicht traute; es mißt mit Fingern, mit Händen, Füßen, gar mit Zunge und Lippen; sobald es sich in der Irre merkt, nimmt's andre Sinne zu Hilfe. Das tastende Gefühl ist gleichsam die Basis aller Gesichtsideen; neben ihm wird das Gehör allenthalben Wecker und Warner. Indem es auf eine Welt innerer Kräfte aufmerksam macht, die weder das Auge sehen noch das Gefühl ertasten konnte, ruft es den Verstand auf zur Wache, zur Vergleichung. Die verschiedensten Vernehmbarkeiten der Natur faßt also unser innerer Sinn deutend zusammen, und er würde stutzen, wenn man ihn fragte, was denn außer diesem Allem, wenn es hinweggethan würde, das sinnliche Ding an sich sein möchte. „Von allem Sinnlichen abgezogen, das sinnliche Ding?" würde er antworten; „Du träumst. Suchst Du etwa das Bild hinter dem Spiegel?"

Ganz auf etwas Anders führt uns die Natur, als auf Speculationen hinter ihr; Anerkennung ihrer selbst, d. i. des Eignen jedes Sinnes in ihrer Gesammtdarstellung und Haltung ist ihre fortgehende Aufgabe. „Vermische diese Formen nicht," ruft sie, „bringe kein Ding aus sich selbst, damit es ein andres werde. In dem Verschiedensten, was sich Dir darbeut, empfängst Du sinnliche, d. i. wie ein Sinn sie Dir geben kann, ein Analogon geistiger Wahrheit, sofern diese für Dich gehört." Wie weit die Macht menschlicher Sinne reiche, zeigen die Beispiele aller Naturmenschen, ja ganzer Naturnationen.*) Auch der kunstreiche Liebhaber der Natur gehört zu diesen; durch Uebung nimmt er in den Gegenständen wahr, was der transscendentale Philosoph mit Raum und Zeit weder ermißt noch erdenkt. Ueber das Sinnliche hinaus aber will der sinnliche Begriff nicht; sonst zerstörte er sich und suchte ein Luftbild in fremden Regionen. „Bin ich selbst ein Traum," antwortet er ruhig dem Zweifler, „so mag, was ich mir aneigne, auch ein Traum sein, Traum meines Traumes; mein Traum aber ist mir sinnliche Wahrheit."

II. Anerkennung der Eigenschaften und Arten der Dinge.

Hier sind wir in einer Region, in der das Wort ist sich linder ausspricht. Der Verstand, auf sinnliche Gewißheit bauend, bemerkt blos und ordnet. Mit je mehrerer Klarheit der Merkmale

*) S. unter vielen Anderen D. Metzger's Abhandlung über die körperlichen Vorzüge des Menschengeschlechts vor Thieren. — H.

dies geschieht, je mehr der Sinn nicht blos zusammenzählt oder willkürlich hinzufügt, sondern der Verstand zusammenfaßt, im Eins das Viele, im Vielen das Eins anerkennend, desto glücklicher hat er sein Werk vollendet. Der ordnende Verstand eines Linné, der alle Reiche der Natur nach Merkmalen sich gegenwärtig machte, fragte nicht, was diese Dinge ohn' alle von uns erspähbare Beschaffenheiten wol an sich sein möchten. Ihm war eine Frage der Art (das Schlimmste, was man von einer Naturaufgabe sagen kann) außernatürlich.

Wenn Anerkennung der Eigenschaften, Gattungen und Arten nicht auf ein bloßes Spiel des Aehnlichen und Unähnlichen, sondern auf die ganze Conformation des Dinges, mithin auf eigenthümliche genetische Art hinausgeht, so entspringt von selbst aus ihr

III. Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung,

welche nicht anders als von Verstandesart sein kann. Denn da mein Sinn nie sieht, daß etwas wird (wenn es ihm da ist, ist's schon geworden); da Ursache und Wirkung Begriffe sind, nicht tastbare oder sichtliche Gegenstände; da der Verstand aber nur dadurch Verstand ist, daß er nicht etwa nur auf Aehnlichkeiten, sondern auf die innere genetische Art der Dinge merkt: so trifft er eben hiemit auf seine eigenste Energie, den lebendigen Punkt seiner Wirkung. Denn was heißt verstehen, als wissen, wie etwas wird, woraus es folgt, wohin es leitet? Nur dann verstehe ich im Gange der Natur etwas, wenn ich ihr die Gesetze ihrer Energie, die immer knüpft und auflöst, in der mir gehörigen Modulation ablerne.

Je verständiger also ein Mensch ist, desto mehr hat er anerkennenden Sinn des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung; er sieht jene in dieser, diese in jener. Eigenschaften bemerken, Aehnliches und Unähnliches ordnen, ist blos eine Vorübung zu dem Hauptwerk, genetische Art der Dinge, d. i. ihre Abkunft anzuerkennen im Werden und Gewordensein, im Schaffen und Wirken. Nie empfinden wir eine größere Hochachtung für den menschlichen Verstand, als wenn wir (ohne daß er metaphysisch weiß, was Wirkung und Kraft ist) diese seine Macht, das Band zwischen Ursache und Wirkung mit anschauendem Blick, mit gewaltiger Hand ergreifen zu können, in ausgezeichneten Proben bemerken. Wie Götter stehen

sie da, diese forschenden Ausleger der Natur, ihre Gehilfen und Mitwirker. „Dies war, dies ist, dies wird sein", spricht ihr Blick; die Kette der Natur ist in ihren Händen. Mochten sie sich in tausend Fällen unbeachteter Nebenumstände wegen irren und täuschen; die Kraft selbst, in der sie dachten und wirkten, war kein Sclaveneindruck träger Gewohnheit, keine Vernünftelei aus Zeit und Raum a priori, sondern die eigenste Energie unsers Wesens.

IV. Anerkennung des Maßes der Dinge

führt jenes Erkenntniß mit sich; denn es war selbst aus dem engsten und schnellsten Maß entsprungen. Da nun Maß, wie an sich selbst, so auch in seinen Bezeichnungen der Seele eignes Geschöpf ist, so wird es auch ihrer bestimmtesten Anerkennung nicht nur fähig, sondern höchst bedürftig, weil es ohne solche nichts ist.

* * *

Die von der „kritischen" Philosophie gegebne „Tafel der Grundsätze des Verstandes,

„1.
Axiome
der
Anschauung.

2.	3.
Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.

4.
Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt",

ordnet sich hiemit durch sich selbst anders.

1. Es giebt nur ein Axiom zur Erfahrung: „Du bist. Du bist mit Andern. Nach Art und Graden der Anerkennung werde dessen gewiß; erfahre!" Da es hiebei keine Anticipationen ohne Erfahrung geben kann und muß, so suche

2. Analogien der Natur, und zwar vor Allem stehende, d. i. beständige Analogien an Eigenschaften, Aehnlichkeiten,

Unähnlichkeiten, Geschlechter, Gattungen, Arten, die man endlich Substanz nennt. Merke diese Analogien in dem rastlos fortgehenden Strom der Zeit. Sofort führt dieser Dich

3. Auf Analogien des Wechsels der Dinge in Ursache und Wirkung. Und da der Zweck des Verstandes Schließen, Handeln ist, so kann er seine wahrgenommenen Analogien nicht anders als zu Anticipationen der Zukunft gebrauchen.

4. Anticipationen sind also nichts als Resultate vergangener Erfahrung. Als solche sprechen sie die Regel des Verstandes, wie zu drei gegebnen Gliedern das vierte Glied des Verhältnisses also aus: „Aus jenem kann nur dieses folgen. Also —" Und so steht die Tafel der sogenannten Grundsätze des reinen Verstandes, die vorher ein ὕστερον πρότερον unzusammenhangender Sätze war, im System des Verstandes, d. i. in seiner Naturkraft also da:

Praktische Grundsätze des erfahrenden Verstandes.

1.
Axiom
zu aller Erfahrung.
„Du bist mit Andern. Erfahre!"

2.	3.
Analogie der Eigenschaften. „Du siehst dasselbe, ein Anderes. Suche Analogien bleibender Art!"	Analogie der Kräfte. „Du bemerkst wechselnde Kräfte. Suche Analogien der Ursache und Wirkung!"

4.
Anticipationen.
„Du missest nach dem Maß
der Contiguität, der Dauer (Protensität),
der Energie (Causalität).
Lege dies Maß an!"

An andre Postulate zum empirischen Denken überhaupt ist nicht zu gedenken.

* * *

Nach dieser Zusammenordnung, wie steht's mit dem Idealismus? Er sondert sich selbst in Classen und Arten. Wie die Natur ihr großes Gemälde uns nicht allenthalben mit gleichem Licht vorstellen konnte, und unsre Organisation nicht dazu eingerichtet ist, Alles mit gleicher Helle und Lebhaftigkeit sich anzueignen, so giebt es verschiedene Grade und Arten des Innewerdens, mithin auch der Wahrnehmung des Universum.

Die erste Classe der Weltbeschauer, die Alles, was ihr vorkommt, für die Sache selbst hält, möchte sich gern Realisten nennen, da ihr doch eigentlich nur, sofern sie den Sinnen traut, der Name Sensualisten gebührt. Sie bewahrt den Fond (fundum), die stehende Gewährschaft des untersten Grades menschlicher Erkenntniß. Wer seinen Sinnen nicht traut, dünkt ihnen albern; und das mit Recht, nicht nur für die Geschäfte des Lebens, sondern auch gegen jene Vernünftler, die sich den Bestand und Genuß, die Bereitschaft und Baarschaft des Sinnenerwerbs arm und schwach erklügeln oder vielmehr hinwegklügeln. Unrecht aber hätten sie, wenn sie sich der Vergleichung, der Berichtigung und Verstärkung der Sinne widersetzten und z. B. ein Vergrößerungs- oder Fernglas verschmähten, weil es ihnen den Mond oder die Milbe nicht mehr, wie diese ihr unbewaffnetes Auge sah, zeigt. Will man den Namen verschwenden, so lebt auch diese Classe von Menschen in einer idealischen, d. i. Phantasiewelt, in einem Universum sinnlicher Eindrücke, lebhaft empfangener Typen. Sie bewohnt das untere, festeste Gebäude unsrer Erfahrungen, und die Natur hat dafür gesorgt, daß dies nie zertrümmert oder in einen Luftpalast verwandelt werde.

Die zweite Classe bemerkt Eigenschaften der Dinge, Aehnlichkeiten, Arten; sie wohnt in der Region des Gedächtnisses, des Witzes und Scharfsinns. Witz und Scharfsinn spielen mit den Beschaffenheiten der Dinge, wie die Natur selbst spielt; jede Seelenkraft thut's auf die ihr eigene Art. Die Naturgeschichte sammelt und classificirt, der Scharfsinn trennt, der Witz verbindet. Jeder schafft sich dadurch eine eigne Welt in Charakteren, Kennzeichen, Formen, also auch mit dieser Welt eine eigne Sprache. Lasset ihm die seine, oder berichtigt, bessert sie, aber in seinem, nicht in einem fremden Gebiet; nur dann tadelt ihn, wenn seine Welt erträumt ist, wenn er sich leere Anschauungen und Formen dichtet.

Eine dritte Classe vernünftiger Idealisten bewohnt das Reich der Wirkungen und Kräfte. Naturforscher, die in allen Gestalten die Verwandtschaft und Abkunft der Dinge verfolgen;

Philosophen der Geschichte, denen in den Begebenheiten der Welt nur Ursache und Folge vorleuchtet; Menschen, die selbst große Ursachen sind und nur nach dem umherblicken, worauf oder wodurch oder wiefern sie wirken mögen: sie leben in einem Ideenreich der Kräfte. Kräfte der Natur und des Verstandes (denn beide sind untrennbar) sind ihr Gegenstand und Werkzeug. Diese Verstandes- und Thatenmänner sind zu einer und derselben Zeit mächtige Idealisten und Realisten; sie wollen, und es wird, oder sie sehen, wie etwas geworden sei, werden könne und werde.

Die vierte Classe endlich, die ein geistiges Maß an Alles legt, erschafft im eigentlichsten Sinn sich ihre Welt, ihr Maß, ihr Object und Werkzeug. Sie verdient den Namen der Idealisten im reinsten Verstande.

Vier Welten erscheinen also hier in einem Gemälde; ihr Licht und ihre Schatten fließen in einander.

Welten der Anerkennung.

1.

Die sinnliche Welt.
Der Sensualist spricht:
„Dies ist, weil ich's empfinde."

2.

Die Welt der Aehnlichkeiten.
Witz und Scharfsinn sprechen:
„Dies ist, weil ich's zusammenfüge, unterscheide."

3.

Die Welt der Ursachen und Wirkungen.
Der Verstand spricht:
„Dies ist, weil es wird, indem ich's aus Ursachen erkenne und erprobe."

4.

Die Welt der Größen.
Der Mathematiker spricht:
„Dies ist meine Welt, die ich bestimme, messe und zähle."

Die Sprache jedes philosophischen Systems zeigt, in welcher Welt von Ideen sie gebildet worden; an den Alten sowol als am Cartesianismus, Spinozismus, an Leibniz' Philosophie, endlich an Berkeley's Idealismus selbst kann dies gezeigt werden.

An Berkeley's Idealismus. Denn Unrecht thut man diesem ernsten und feinen Denker, wenn man sein System als eine Neckerei ansieht oder es gar dem Realismus entgegenstellt. Die Ideen, die er, als im beharrenden Geist existirend, seinem Geist vorstellig gemacht annahm, waren ihm die reellsten Ideen, die er wiederholt mit der größten Macht und Wahrheit leeren Figmenten und Abstractionen der Sprache eben entgegensetzte. Nur dem Undinge, der todten Materie ist er feind, die als ein Todtes wirken und, selbst begrifflos, Begriffe geben soll; sie verbannt er als einen Widerspruch aus der Philosophie und als ein Unding aus der Schöpfung.*)

Immaterialismus also (wenn man ihm ja einen Namen geben wollte) sollte Berkeley's System heißen, wie man in England denn auch seine Anhänger ursprünglich Immaterialisten nannte.**) Berkeley kam es indessen so wenig in den Sinn, eine Secte zu stiften, daß er vielmehr durch Entkleidung des abstracten Unwesens aller philosophischen Secten diese aufheben und die Menschen lediglich zur genaueren Erfahrung zurückführen wollte. Zu solchem Zweck schrieb er z. B. seine Theorie des Gesichts, in welcher er dem Ursprunge und Unterschiede unsrer Gesichts-, Gefühls- und Verstandesbegriffe fein und bestimmt, obgleich nicht ohne einige Fehler, nachspürte.***)

Eben aber, wenn man sein System treu hinstellt, hat man Berkeley mit sich selbst verständigt. Indem er annahm und geflissentlich wiederholt, daß diese uns zukommenden reellen Ideen aus dem Grunde unsrer Seele nicht entspringen, auch nicht willkürlich in unsrer Gewalt sind, sondern von einem andern Geist, d. i. von Kräften der Natur (die todte Materie dabei ganz vergessen) uns eingewirkt, eingedrückt, eingepflanzt werden, oder wie sie uns sonst zukommen mögen, so räumte er damit

*) Es ist daher ein falscher Begriff vom Berkeley'schen System, wenn in der „kritischen" Philosophie gesagt wird: „der zweite, des Berkeley dogmatischer Idealismus, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt". Kritik der reinen Vernunft, S. 274. So viel Worte, so viel Aufbürdungen, dem Berkeley'schen System fremde. — H.

**) He became the founder of a Sect, called the Immaterialists, by the force of a very curious book on that subject; D. Smalridge and many other eminent persons were his proselytes. *Swift.* — H.

***) *An Essay towards a new theory of vision.* Die Schrift verdiente mit seinem *Treatise concerning the principles of human knowledge* eine Uebersetzung und Erörterung; denn insonderheit ist er mit seinen mathematischen Einreden auf unrechtem Wege. Er fordert von der Mathematik, was nicht ihres Amts ist. — H.

die ganze Sinnenwelt völlig ein. „Warum also", darf man zu diesem menschenfreundlichen Denker*) sagen, „warum machst Du Dir die Sprache selbst unbehilflich und willst Deine wahren Bemerkungen und Unterschiede auf ein gezwungenes Paradoxon bauen? Gern geben wir Dir zu, daß Ideen und Empfindungen nur in uns sind und sein können, daß z. B. die Tafel der Gesichtsgegenstände dem Neu- oder Blindgebornen, wenn diesem sein Sinn eröffnet wird, als eine colorirte Lichtfläche unmittelbar auf seinem Auge liege; Erfahrungen haben dies bestätigt. Von Kindheit auf aber haben wir diese Fläche von uns gesondert und vermittelst mehrerer Sinne die Welt um uns geweitet. Wir schufen uns die Begriffe und Maße vom Raum, von Größe, Gestalt, Bewegung, Entfernung, deren Ursprunge und Verhältnissen Du selbst so fleißig nachforschest; dadurch ward die auf uns liegende Fläche ein ertastetsichtbares, ein in Ordnung gestelltes, meßbares oder ermessenes Gemälde, dessen Bezeichnungen, wenn gleich nicht immer genau, doch aber verständlich und andeutend unsre Sprache ausdrückt. Diese enthält den Schatz von tausend Erfahrungen, die Du selbst schätzest, indem Du jede Idee, die wir Gegenstand nennen, als eine Complication von Ideen voll Eigenschaften und Merkbarkeiten bewunderst; warum willst Du uns in den ersten Augenblick unsrer ungeübten Kindheit und die ganze gelichtete Schöpfung als eine helle Fläche in uns zurückwerfen? Das willst Du nicht; nütze also den Reichthum erworbner Erfahrungen; bessere ihre Bezeichnungen, zerstöre sie aber nicht! Mit Deinem ersten Satz, daß alle diese Ideen uns unwillkürlich zukommen (wie und von wem sie uns zukommen mögen), hast Du die ganze Welt außer Dir gesetzt, gegeben."

Dies ist also auch der Grund, der allen Idealismus (wenn ein solcher Zweifeltraum je in eines Menschen Seele kam) von Grund aus aufhebt. Nicht der Begriff eines Zeitmaßes ist's, der den Träumenden aufweckt, sondern der seinem Selbstbewußtsein einwohnende Begriff von Ursache und Wirkung. Wissen muß er, der Idealist, durch sich selbst wissen, daß nicht alle Ideen aus dem Grunde seiner Seele entspringen, sondern daß ihm andre in Reih' und Ordnung, nach Gesetzen, in stehenden oder wechselnden Analogien zukommen, über welche seine Macht nicht weiter reicht, als sie auszuarbeiten, festzuhalten, zurückzurufen, zu trennen und zu verbinden. Wolan! diese von uns nicht erschaffenen, aber nach Gesetzen uns zukommenden Ideen oder Empfindungen nennen wir die Welt unsrer Sinne, die äußere Welt;

*) To Berkeley every virtue under heav'n. *Pope.* — H.

der Idealist selbst nennt sie also, indem er sie von andern eigenmächtig aus sich entsprossenen Ideen unterscheidet. Sein Paradoxon also ist nichts als Mißanwendung der Sprache, ein unbehilflicher Idiotismus und Solöcismus. Wir können ihn seinem Liebhaber lassen, wenn dieser nur freundlich ist und uns unsern Ausdruck läßt. „Bin ich Vorstellung in Dir, so mußt auch Du Vorstellung in mir sein wollen; wir laden einander, Jeder in seine Welt, als Gäste. Sei ein anmuthiger Gast in mir, kein Unhold, und ich lasse Dir Deine Familiensprache."

Fährt aber, wie in Swift's Märchen, Bruder Peter ungeberdig fort, dem Andern seine Sprache aufzuzwingen und sie für die allein wahre, einzig philosophische Sprache der Welt zu erklären, sogar daß er seinen Idealismus in den ausschließend gröbsten Egoismus verwandelt: „Ich schaffe die Welt; denn ich habe den menschlichen Verstand, mit ihm die ganze Sinnlichkeit geschaffen: da, siehe die Formen! Ohne mich wäre keine Natur; denn ich gebe der Natur Gesetz und Ordnung!" so gehe man diesem Gott Vater still aus dem Wege.[1]) Den Namen Idealismus verdient sein Wahn nicht, da er weder wahre Ideen giebt noch eine Kritik über sie zuläßt; leere Anschauungen, inhaltlose Formen und Schemate, kurz, Letternphantasmen giebt er, und so kann sein Wahn, wenn er einen Namen haben soll, nicht anders als Letternphantasmus heißen.

Es gab einen Mann in unserm Jahrhundert, der mit Engeln und Geistern sprach, und durch welchen mittelst seiner Organe Engel sahen, Geister fühlten und sprachen, Swedenborg; wir erfuhren aber aus seinen himmlischen Geheimnissen (arcana coelestia), aus allen seinen Gesprächen, die er mit Geistern hielt, nichts, als was Swedenborg mit sich selbst sprechen konnte und mußte, indem er sich diesen oder jenen Geist nach seinen Begriffen und Vorurtheilen imaginirte. So erfahren wir vom kritischen Idealism nichts als das Resultat der gemeinsten Erfahrung in der verworrensten Abstractionssprache. Materie, Ausdehnung, Form, Raum, Zeit, Synthesis, Schema, Alles liegt wie im Knäuel der gemeinen Rede da, unentwickelt oder zum Phantasma a priori gedichtet.

Das Wort Idee hieß bei den Alten sehr viel; das Wort Idealismus sollte nur die Region der reinsten Ideen bezeichnen. Dann steht es der Realität gewiß nicht entgegen, sondern ist selbst der reichste, der strengste Realismus.

---

[1]) Gegen Fichte, wider den Herder erbittert war. — D.

7.

Vom Dinge an sich, neben und hinter aller Erscheinung.

Nebst einem Anhange von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

„Der transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft drittes Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena."

Nachdem der Verfasser „das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt hat",*) bringt er daraus als Resultat seiner Reise die Nachricht, „daß Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch." Ein Resultat, das der beschwerlichen noometrischen Reise nicht werth war. Hat der Verstand aus sich geschöpft, ohne von der Erfahrung zu borgen, und konnte zu keinem andern Behuf schöpfen als lediglich zum Erfahrungsgebrauch, so lasset ihn auch aus der Erfahrung schöpfen und zu seinem eignen Behuf von sich selbst borgen; Beides läuft auf Eins hinaus.

„Die Grundsätze des reinen Verstandes — enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung."**)

*) S. 294 f. — H.
**) S. 296. — H.

Grundsätze des Verstandes, ein Schema zur möglichen Erfahrung? Mögliche Erfahrung in einem Schema dem Verstande gleichsam nur als Schema angeheftet? doch also, daß dies Schema einer künftigen Möglichkeit „sogar der Quell aller Wahrheit sei, dadurch, daß es den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalte"? Entweder sagen diese gleichsam nur Schemate nichts, oder sie sagen als Grund der Möglichkeit, enthaltend den Inbebriff aller Erkenntniß, etwas sehr Falsches.

„Wenn der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen Gebrauch machen kann, ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht; kann keine einzige Kategorie real definirt, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich gemacht werden, ohne daß man sich sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit herablasse, als auf welche als ihre einzige Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt": *) was sind die Kategorien anders als ein aus den Wirkungen des Verstandes an wirklichen Gegenständen abgezogenes Fachwerk, das man, gereinigt und geordnet, ihm unterlegt, nichts als ein aller Uebung vorhergehendes, ihm eingepflanztes Schema, durch welches allein alle seine Kraftäußerungen, d. i. er selbst möglich werden? Es wäre ein Schema des Verstandes vor allem Verstande, ein Verstandregister, „unangewandt ohn' alle Bedeutung", d. i. ohn' allen Verstand.

„Das wichtige Resultat der transscendentalen Analytik: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren",**) löst sich also dahin auf, daß er diese Erfahrung so wenig anticipiren könne als solle, und daß dergleichen vor aller und ohne alle Erfahrung ihm untergelegte Formen dunkle Wortblendwerke seien, bei denen wir mit unserm eignen Schatten tändeln.

„Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen."***) Ohne Denken und ohne Gegenstand giebt's keine Anschauung; und was hieße es, eine gegenstandlose Anschauung auf den Gegenstand beziehen? Und wo sind dergleichen gegenstandlose Anschauungen uns gegeben? „Die

*) S. 297 ff. — H. [Nicht ganz wörtlich. — D.]
**) S. 303. — H.
***) S. 304. — H.

schwer zu vermeidende Täuschung, die hiebei zum Grunde liegt, indem sich Kategorien ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen Raum und Zeit, gründen, aber doch ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen sind",*) ist eine selbstgemachte Täuschung. Wie es ohne Gegenstände keine Anschauungsformen gab, so giebt es ohne sie auch keine Gedankenformen; denn Begriffe des Verstandes, d. i. wahre Gedanken, entspringen nur an Gegenständen durch Anerkennung des Verstandes. „Die Zweideutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann, daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung blos Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen,"**) rührt gleichfalls aus einem selbstgemachten Mißverstande her; denn der wahre Verstand stellt sich außer der Vorstellung des Gegenstandes nichts vor, stellt sich auch nicht vor, daß er dergleichen sich vorstellen könne; Begriff und Verstandesvorstellung sind eins und dasselbe. Wo ihm die Einbildungskraft ein Neben- und Hinterbild vorgaukelt, treibt er's hinweg oder löst es in einen Verstandesbegriff auf. Es ist ein völliges Mißverständniß des Sinnes der Alten und Neuern (Schwärmer ausgenommen), was sich die „kritische" Philosophie an Noumenen, Phänomenen entgegengesetzt, nicht denkt, sondern dichtet.

Phänomenon heißt, was erscheint; Noumenon, was sich der Verstand (νοῦς) denkt. Dies denkt er sich nicht hinter und außer, sondern an dem Phänomenon; und damit ist die ganze Verwirrung gehoben. Die griechischen Worte bezeichnen beide Begriffe so genau, daß hiebei kein Mißverständniß sein sollte.

Versteht aber die „kritische" Philosophie unter dem Noumenon ganz etwas Anders, nämlich: „ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung in einer besondern Anschauungsart, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können; ein Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit",***) so schafft sie dies Gespenst sich selbst. Es ist weder ein Verstandeswesen, noch verdient die Anschauungsart, in der es angeschaut werden soll, die intellectuelle zu heißen; denn den Begriff eines „Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst gedacht werden

*) S. 305. — H.
**) S. 306. — H.
***) S. 307. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

soll", kennt bei sinnlichen Gegenständen der Verstand nicht. Die Vorwürfe, die der Leibnizischen Philosophie über den Gebrauch des Worts „Intellectualwelt" gemacht werden, gehn aus einem ähnlichen Mißverstande hervor;*) und die kritisch-intelligible Welt, die „durch zwei Formen der sinnlichen Anschauung, durch vier Gedankenformen, welche bleiben, wenn gleich alle Anschauung wegfällt, desgleichen durch problematische Noumenen, d. i. Vorstellungen der Dinge an sich selbst außer dem Verstande" unsre Sinnenwelt vor aller und ohne alle Erfahrung intelligibel machen soll, verschwindet als ein Phantom, sobald man die gleichsam schematischen Worte nur intelligirt, d. i. auseinanderliest.

Woher nun entstand das abenteuerliche Mißverständniß, sich an Noumenen „Vorstellungen ohne Gegenstand, Dinge an sich selbst" zu denken? Der Ursprung liegt klar am Tage. Da unser Verstand nämlich nicht anders als durch Merkmale, die er in Worten festhält, den Begriff fassen kann, so hat er die Macht, im erfaßten Begriff wieder ein Merkmal, Eins in Vielem, sich besonders anerkennbar zu machen und durch ein Wort festzuhalten. Da dies in der Sprache nun als Begriff, mithin als Sache des Verstandes, ausgedrückt werden muß: so nimmt es einen Namen, wol gar das Bild einer Personification an, und da alle Namen der Sprache in Geschlechter vertheilt sind, kann es nicht anders als durch der, die, das bezeichnet werden. Alle abgezogenen Begriffe also, d. i. die in Begriffen bemerkten und für sich als Begriffe vorgestellten Merkmale, haben die Gestalt von Gedanken- oder Verstandeswesen, die sie im rechten Sinne des Worts auch sind, ob sie gleich damit nichts weniger als Vorstellungen ohne Gegenstand, Dinge an sich selbst werden. Nicht als Gegenstände, aber an Gegenständen sind und bleiben sie anerkennbar; je höherer Art und Ordnung sie sind, an desto mehreren erscheinen sie; wahre Kategorien endlich, als unsre allgemeinsten Verstandesbegriffe, haben zum Kriterium, daß sie allenthalben erscheinen.

Wenn ich z. B. das Taugliche, das Schöne und Anständige in Personen oder Sachen als Begriff abziehe und in seinen Merkmalen mit dem Wort Tugend, Schönheit, Anständigkeit als ein Verstandeswesen gleichsam constituire, will ich damit Tugend, Schönheit, Anständigkeit als Ding an sich, als einen Gegenstand neben Gegenständen realisirt sehen? In Gegenständen, an Personen sollen sie

*) S. 311 f. — H.

mir erscheinen. An je mehreren, je öfter und inniger ich sie anerkenne, desto geltender sind sie mir; wahre Kategorien endlich sind ihrer Natur nach allgeltend, Blendwerke hingegen, Noumenen als Dinge an sich gedacht, Anticipationen des Verstandes vor aller Erfahrung, dies sind „Gedankendinger", die Aristoteles schon τερετίσματα, d. i. Cikadengezwitscher nannte.

„Unmöglich", wird man sagen, „kann das Suchen des „Dinges an sich außer und hinter den Gegenständen" aus diesem Teretisma entstanden sein; es muß einen Grund in der Natur haben." In der Natur unsrer Phantasie gewiß, nicht aber in der Natur unsers Verstandes. Löse z. B. dies Zwiebelgewächs Schale nach Schale auf; Du erwartest das „Ding an sich", die wahre Zwiebel, und verlangst vielleicht gar neue Sinne, sie zu betasten, zu beäugen. Würden sie Dir, Du fordertest neue Sinne, um im neugefundnen Kern den Kern, den Keim, die Substanz, oder wie Du es sonst nennen willst, zu finden; und was fändest Du an ihr? Kraft, die das Ganze constituirt, die in allen Theilen und Gliedern lebt, läßt sich weder betasten noch beäugen. In ihr können tausend Kräfte zusammenfließen, diese sich in tausend Eigenschaften äußern: die organisirende Kraft kannst Du weder spalten noch theilen. Wohl aber kannst und sollst Du sie in ihren Wirkungen kennen lernen, das Ganze in seinen Theilen als einen Verstandesbegriff (νοούμενον) zusammenfassen; den Begriff selbst außer dem Phänomenon als ein Phänomenon zu suchen, ist kein νόημα, kein Werk des Verstandes.

Sehe man die Dinge der Welt als Worte eines großen Buches an, in welchem wir den Sinn des unbekannten Urhebers lesen. Kein Knabe wird einen Buchstaben nach dem andern hinwegthun und sodann fragen, wie das den Buchstaben entnommene Wort heiße. Kein Knabe wird aber auch, sobald er den Sinn des Worts erfaßt hat, diesen Sinn außer und hinter dem Wort, sondern in ihm suchen und mittelst seiner sich zueignen. Träte irgend eine Philosophie aus Ueberfeinheit diesem Knaben weit vor und stünde keinem Dinge, man nenne es Geist, Kraft, Substanz u. s. w., ein Dasein zu, falls es sich im Raum und in der Zeit nicht besonders darstellt, d. i. sich beäugen und ertasten läßt, oder ließe gar das Ding an sich problematisch hinter dem Spiegel: vernichtete sie nicht mit diesem blinden Spiel das Werk des Verstandes selbst, das νοούμενον ἐν φαινομένοις? Erkennen will der Verstand, nicht sehen und tasten. Eine bloße Phänomenologie, d. i. ein Buchstabiren ohne Sinn, ist sein Werk so wenig, als sich außer oder hinter den Worten einen Sinn zu dichten, zu welchem man zwar nie

kommen könne und werde, der aber, problematisch wenigstens, doch da sei. Τερέτισμα!

Wie reiner dachten hierüber Berkeley, Spinoza, Leibniz! Sie ließen den Sinnen das Ihre, aber auch dem Verstande das Seine und verwirrten beide Welten nicht. Das Ding an sich im Raum ertasten zu wollen, ist ebenso unverständig, als die ganze Sinnenwelt durch Raum und Zeit a priori zu formen; wäre sie daraus geformt, so müßte ja das „Ding an sich“, sofern es die Sinnlichkeit betrifft, in diesen Formen ohne weiteres Nachsuchen erscheinen. Constituirte der Verstand mittelst seiner Kategorien aus innerer Spontaneität die Erfahrung, so wüßte er ja, wie er mit diesem „Dinge“ daran wäre; denn er hätte seine Möglichkeit selbst constituirt.

Hinweg das Blendwerk! Wenn etwas ins Reich der Dinge an sich, d. i. der Wahrheit, gehört, so ist's unser Verstand, oder wir reden im Traum Worte des Traumes. Sein νοούμενον also, d. i. der Sinn, den er an Gegenständen erfaßt, ist ihm das Ding an sich, d. i. Wahrheit. Diesen ersieht und erspäht er am Sein und Dasein, an Eigenschaften und Kräften der Gegenstände in ihren Wirkungen; ein Verständliches, das zu ihm, dem Verstande, ein Geistiges, das zu ihm, dem Geiste spricht; denn das Ganze, das sich ein Geist denkt, die Kräfte und Eigenschaften, die er in Wirkungen oder in einer lebendigen Organisation wahrnimmt, sind seiner Art, νοούμενα ἐν φαινομένοις. Banne ich diese hinweg und will in der Schöpfung nur Zeichen buchstabiren, deren Sinn problematisch anheimgestellt bliebe, oder will ich den Sinn der Schöpfung ohne Buchstaben, d. i. Objecte, selbst als Buchstab im Raum und in der Zeit erfassen, mithin ohne Krug und Hand und Mund und Zunge das Wasser schöpfen, so weiß ich nicht, was ich will. Ueberfüllt mit Weisheit, suche ich den Strom außer dem Strom, „das Ding an sich“, den wahren Wald hinter den Bäumen.

„Anhang.

„Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen."

„Den Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können",*) nennt die „kritische" Philosophie Reflexion, Ueberlegung. Sie nennt ihn so, der gewohnten Bedeutung der Worte zuwider. Denn indem ich überlege, schicke ich mich nicht zuerst dazu an, um Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen ich zu Begriffen gelangen könne, sondern ich habe Begriffe oder Gründe, die ich auf der Wage der Vernunft, um zu einem Schluß zu kommen, hin und her lege. Ueberlegung ist eine Handlung der Seele, nicht ein Zustand. Noch weniger ist sie blos „das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen".**) Dies Bewußtsein oder die Erforschung solches Verhältnisses kann zuweilen der Ueberlegung dienen; nicht aber ist sie diese selbst oder allein, als ob Ueberlegung blos eine Einschachtelung des Begriffs in eine Topik der Seelenkräfte wäre. Die transscendentale Ueberlegung der „Kritik" ist indeß leider nichts Anders als diese: Einordnung der Begriffe in eine Transscendental-Topik.

Reflexion endlich, diese edle Handlung der Seele, die (ihrem Namen selbst nach) den empfangnen Lichtstrahl wendet, mithin dem Bilde einen neuen Sehwinkel gewährt, — wenn sie Reflexionsbegriffe giebt, so können diese keine andern als durch Zusammenhaltung mehrerer Ideen entsprungene Resultate, und je schärfer der Winkel ist, in dem sie zusammengesetzt wurden, desto genauere Resultate sein. Eine Amphibolie, d. i. ein Umherwerfen derselben, wäre also ein Widerspruch der Handlung selbst, wenn man nicht etwa die rohen Materialien meint, die hin- und hergeworfen werden, bis der Reflexionsbegriff sich ergebe. Da die-

*) S. 316. — H.
**) S. 316. — H.

ser ganze Abschnitt den gewöhnlichen Sinn der Worte verläßt, zeigt er selbst, wovon er redet, Amphibolie der Worte.

Denn nun soll transscendentale Ueberlegung „die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalten, darin sie“ (die Vergleichung) „angestellt wird, und dadurch unterscheiden, ob sie“ (die Vorstellungen), „als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend, unter einander verglichen werden.*) Und das Verhältniß, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, soll sein:

1.
Die der
Einerlei-
und
Verschiedenheit.

2.	3.
Der Einstimmung und des Widerstreits.	Des Inneren und des Aeußeren.

4.
Des
Bestimmbaren
und der
Bestimmung
(Materie und Form).“

„Die transscendentale Topik enthält nicht mehr als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, daß durch jene“ (Titel) „nicht der Gegenstand nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannichfaltigkeit dargestellt wird“;**) wodurch die „kritische“ Philosophie dann einer ihrer Kategorien, der zweiten, selbst das Urtheil spricht, durch welche nicht „der Gegenstand nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht“, sondern eine Handlung der Seele dargestellt ward, die ihn setzte, einschränkte, leugnete, und also nach diesem Ausspruch keine Kategorie war.

*) S. 317. — H. **) S. 325. — H. [Nach „ausmacht“, Z. 31, steht bei Kant noch: „(Größe, Realität)“. — D.]

Aber wenn wir nun „alle Vergleichungen der Vorstellungen, welche vor dem Begriff von Dingen vorhergehen“, in diesen vierfachigen Kasten geräumt hätten, wohin setzen wir den Kasten? Der Sinn empfindet. Allerdings empfindet er das Einerlei und Verschiedne, das Einstimmige und Streitige, das Innere und Aeußere, endlich auch (die feineren Sinne wenigstens) Materie und Form; immer aber ist's nur der innere Sinn, der diese Comparate und Disparate vergleicht, unterscheidet, bestimmt und daher eben seinen Begriff oder Schluß, das Eine aus Mehrerem fördert. Dem Thier selbst, wenn es vergleicht, unterscheidet und Schluß nimmt, schreiben wir ein Analogon des Verstandes oder der Vernunft zu; beim Menschen kann die Handlung des Ueberlegens gewiß keinem andern Vermögen zugehören. Zum ersten menschlichen Begriff, zum Anerkennen und Wiedererkennen eines Dinges, zum ersten menschlichen Wort: Du bist's! Du bist's nicht! gehörte eine Handlung, in der sich alle diese Vergleichungen und Unterschiede, des Einerlei- und Verschiedenseins, der Einstimmung und des Widerstreits als Coefficienten zusammenfanden.

Wenn also diese ganze Topik Niemanden als dem Verstande zugehört, so muß sie, recht geordnet, mit den Kategorien zusammenfallen, oder diese waren nicht, was sie sein sollten. Beide Tafeln müssen einander zur Probe dienen. Den Verstandesbegriffen z. B. von Dasein, von Fortdauer, Kraft halfen die Vergleiche und Unterschiede von innen und außen, jetzt und dann nebst vielen andern.*) Sie bezeichnen Zustände und Lagen des Daseienden, Dauernden (situs und moras). Daß sie nicht a priori, sondern an wirklichen gemeinen Dingen entstanden sind, beweist ihre Etymologie selbst. Horne Tooke in seinen Ἔπεα πτερόεντα hat den Beweis in der englischen Sprache geführt, der in der unsern noch augenscheinlicher gemacht werden könnte. Frage ich: „Was ist die Sache?“ so antwortete der Verstand: „Dasselbe oder ein Andres.“ Ward Kraft gesetzt, so entstand Vergleichung verschiedener zusammen, durch, gegen einander wirkender Kräfte, mithin nicht nur Einstimmung und Widerstreit, sondern auch durch beide ein Drittes, Fortwirkung. Maß endlich konnte nicht anders als durch Verhältnißbestimmung des Unbestimmten erlangt werden, und so ordnet sich nicht nur, sondern berichtigt sich auch diese Topik der Be-

*) Z. B. oben, unten, neben, bei, durch, vor, nach u. s. w. — H.

griffe, die, weil ihr Inhalt ganz dem Verstande zugehört, nichts anders als eine Hilfstafel, d. i. ein Verzeichniß der Erfordernisse (requisitorum) und Theiloperationen giebt, durch welche jene eine Verstandeskraft zu ihren Begriffen gelangte. Als eine Rückseite ordnet sie sich zu den Kategorien also:

1.
Sein.
Innen und außen.
Vor und nach.
Durch

2.
Eigenschaften.
Dasselbe; ein
Andres.
Art.

3.
Kräfte.
Wider-, in- u.
mit einander.
Fortwirkend.

4.
Maß.
Bestimmung des Unbestimmten.
Fortwährend bestimmbar.

Nicht anders als also haben sich diese Hilfsbegriffe der einen großen Verstandesoperation auch in die Sprache eingeführt. Als Präpositionen und Adverbien oder als Pronomina, Endungen, Adjective stehen sie den Hauptwörtern zur Seite, vor und nach; sie fördern, erleichtern, binden den Verstand der Rede, allenthalben zeigend, was sie sind, Coefficienten des Hauptbegriffs, Helfer.

Damit zeigen sie sogleich, wozu sie da sind. Nicht die Sinnen- und Verstandeswelt zu unterscheiden, die sie viel eher verwirren würden, weil in beiden das Vor und Nach, das Innen und Außen, Dasselbe und ein Andres Hilfe leisten muß, sondern weil sie, dem Verstande zugehörend, ihm zu Bestimmung seiner Begriffe helfen. Zustände sollen das Sein, das Einerlei und ein Andres sollen die Art, Harmonie und Widerstreit sollen die Kraft, Verhältnisse selbst das Maß bestimmen, so daß mit dieser sprach- und sachähnlichen Deduction (denn Materie und Form gehören nicht hieher) die ganze akritische Amphibolie der Reflexionsbegriffe und ihre Topik verschwindet.

Wie konnte sie auch nur entstehen, diese **Amphibolie** sowol als diese **Utopik**? Das lehrt uns die kritische Kategorientafel. Gezeichnet, wie sie ist, blieben diese Begriffe nach, die also in einen Anhang gebracht werden mußten, in welchem sie selbst müssige **Amphibolien** wurden. Das aber sind sie in der Natur nicht; vielmehr sind folgende Sätze unwiderleglich.

1. **Kein Ding lernen wir außer aller Relation kennen; ohne Verhältnisse ist nichts denkbar.** Denke Dir ein **Etwas** (Ichts), sogleich steht ihm das Nichts entgegen. Ein Wo, das Außen und Innen, das Ueber und Unter, Zwischen und Neben, Vor und Hinter u. s. w. ist von ihm untrennbar. Keine **Dauer** ist ohne Vor, Jetzt und Nach, keine **Handlung** ohne Anfang, Mittel, Ende; so wie keine **Ursache** ohne Wirkung, kein **Maß** ohne +, —, größer und kleiner.

2. **Diese Verhältnisse können nicht von einander gerissen werden, sondern sind dem Verstande eins.** Wer sich ein Vor ohne Nach, ein prius ohne ein posterius, Materie ohne Form, Form ohne Materie, ein Innen ohne Außen, ein Außen ohne Innen u. s. w. denken kann, hat Lust, mit Worten zu spielen. Ein sehr übler Gebrauch des Worts **Reflexionsbegriffe**, wenn ein Verhältniß aus dem andern wie ein Widerschein reflectiren soll, da durchaus eins ohne das andre nicht stattfand.

3. **Verstandesart ist's, diese Verhältnisse untrennbar zu verknüpfen; nur durch diese Verknüpfung erweist er sich als Verstand.** Eben daß er sich als das energische Eins fühlt, das ein Etwas dem Nichts entreißt, das im Wo und Wann das Vor, Neben, Nach, in Ursache und Wirkung das In-, Mit-, Durcheinander, im Maß das + —, in Theilen das Ganze, das Ganze in Theilen **zusammenfaßt** und als Eins denkt, nur dadurch empfängt und äußert er **Sinn** seines Gegenstandes. Nicht willkürliche Synthesis ist dies, sondern συμπλοκή, **lebendige Verknüpfung**. Form ohne Materie, Materie ohne Form denken, sogenannte Reflexionsbegriffe wie todte Waare aus Kasten in Kasten räumen, heißt den anerkennenden Verstand vernichten. Die innigste Wechselwirkung und Reciprocation dieser Begriffe macht eben ihr **Wesen**.

4. **Alle diese Verhältnisse sind an wirklichen Gegenständen vom menschlichen Verstande, wie wir ihn haben, anerkannt worden;** dies zeigt unwiderleglich

der Bau der menschlichen Sprache. Bei den meisten Verhältnißwörtern ist's ihrem Ursprunge nach gezeigt worden; bei andern kann es gezeigt werden.*) Eben dieser Bau menschlicher Sprache von ihrem Grunde aus vernichtet grundaus das Spielwerk eines gegenstandlosen Verstandes a priori. Wenn Monboddo sagt, daß jede Art von Verhältniß eine reine Verstandesidee sei, die nie durch Sinne erfaßt werden kann (apprehended), so hat er Recht und Unrecht; eine reine Verstandesidee ist sie, nicht anders aber als an Gegenständen erweckt, erfaßt, gebildet.**)

5. Auf dieser wesentlichen Verknüpfung (συμπλοκή) der Verhältnisse beruht alle Gewißheit der Grundsätze und Aussprüche des menschlichen Verstandes. Wem Sein und Nichtsein (Ichts und Nichts), wem dasselbe und ein Andres gleichgeltend sind, für den giebt's keinen Grundsatz des Widerspruchs und der Identität; er schwebt in einem öden Traume. So wem die Verhältnißbegriffe des Vor und Nach, des Innen und Außen dergestalt trennbar sind, daß er einen Begriff ohne den andern zu denken vermag, für den giebt's keine Regel des anerkennenden Verstandes. Kein Begriff der Kategorien konnte ohne die lebendige Verknüpfung (συμπλοκή) dieser unzerreißbaren Verhältnisse constituirt werden, deren eins das andre setzt oder aufhebt, einschränkt oder erweitert, dergestalt, daß nur im lebendigen Punkt dieser Verknüpfung der Verstand seine Energie äußert. Die getroffene Coincidenz des Beiderseitigen, oft einander Entgegengesetzten ist der Punkt seiner Wirkung.

6. Wie alle wesentlichen Verstandesverhältnisse, so auch Ursache und Wirkung; denn sie sind das wesentlichste Verhältniß. So wenig ich vor und

*) Ohne die Reihe aller berühmten Etymologisten der morgenländischen, altclassischen und heutigen Völkersprachen herzählen zu dürfen, will ich über die Verhältnißworte der englischen Sprache nur Einen, John Horne Tooke (Ἔπεα πτερόεντα) anführen. Er ward mit allen ziemlich fertig, bis auf die Wörter in, out, off, on, at, von denen er aus Luther sagt: Je les défendrais aisément devant le Pape, mais je ne sais comment les justifier devant le Diable. The explanation and etymology of these words require a degree of knowledge in all the ancient northern languages, and a skill in the application of that knowledge, which I am very far from assuming. Ohne Anmaßung dieser Kenntniß und Geschicklichkeit halte ich diese Explanation devant le Pape et devant le Diable nicht nur für möglich, sondern in unsrer Sprache für leicht. Hievon an einem andern Ort. — H.

**) Wenn H. Tooke dem guten Monboddo diese Worte so sehr zur Last legt, daß er darüber das Wort Metaphysik selbst für ein nonsense und alle Systeme derselben, die je in die Welt gebracht sind, für founded on the grossest ignorance of words and of the nature of speech erklärt (Ἔπ. πτ., p. 450 f.), so ist das Erste zu viel gesagt, das Letzte ist in manchem Beispiel ohne Zweifel. — H.

nach, innen und außen trennen mag, so und noch weniger Ursache und Wirkung. Jene kann es nur in der Möglichkeit sein (ἐν δυνάμει); wird sie wirklich (ἐν ἐνεργείᾳ), so ist's eben diese Energie, die mein gleichmäßig energischer Verstand anerkennt und sich aneignet. Schwebt das Band zwischen beiden ihm dunkel vor, so ahnt er nur; er erkennt, sobald er die Verknüpfung lebendig erfaßt und seiner innern Art gemäß findet.*)

7. Eine Philosophie, die dieser Verhältnisse nothwendige Verknüpfung trennt, hebt alle Philosophie, ja das Wesen unsers Verstandes selbst auf. Sein Werk ist Anerkennen, wozu ein Inneres und Aeußeres gehört, sogar daß, wenn er über sich selbst denkt, er sich zum Object machen muß. Räume ich dies außer mir weg, also daß das Universum nur ein Widerschein meines Innern werde, so bin ich nicht weiter, als wenn ich mein Inneres für einen Widerschein des Universum erklärte. Dort wie hier phantasire ich zwar und mag Manches ausphantasiren; ich verstehe und erkenne aber nicht, sondern dichte, mich däucht. Die Asymptote kann der Parabel, eine Parallellinie der andern ewig nebenan laufen, ohne daß sie einander erreichen; durchschneidet aber die Linien, schafft einen lebendigen Punkt der Coincidenz, sogleich entspringen Reflexionsbegriffe, aus- und einspringende Winkel. Nach ewigen Gesetzen sind sie da, einander bestimmend, wechselsweise in einander wirkend.

Lohnt es nach diesen Sätzen noch, die kritische Topik mit der Frage zu durchgehen: in welches Fach Verhältnißbegriffe geräumt werden sollen? ob ins Fach der Einbildungskraft oder des Verstandes? Es lohnt.

Giebt's eine Grenzbestimmung zwischen Begriffen der Einbildungskraft und des Verstandes, eine kritische Topik?

1. Topik hieß dem Aristoteles ein Fachwerk, in welchem Disputanten zu jeder wahrscheinlichen Materie ihr Material

) Ahnen ist wie erkennen ein Geschlechtswort. Es hieß anfangen, anheben, ein Geschlecht anfangen, gebären. Daher Ahnen (Vorfahren), Ahnherr, Ahnfrau, ähnlich. Aehnlich ist, in dem ich das Bild der Abkunft, der Ahnen wiederfinde; so ahne ich in der Wirkung die Ursache, in der Ursache die Wirkung, im Jetzt den Abstamm aus der Vergangenheit, die Zukunft. Sehe ich die Verknüpfung deutlich, so erkenne ich, was ich geahnt habe; der Traum des Aehnlichen oder Fortwirkenden wird zur Wahrheit. Ganz ein Anderes ist's mit dem Wort ahnden, d. i. rächen, strafen. (Ob diesem Unterschiede in der „kritischen" Anthropologie gleich widersprochen worden, so besteht er doch und ist erweislich.) — H. [Vgl. Herder's Werke, XV. S. 432 f.) — D.]

fanden; sein Zweck hatte also mit der Frage: ob gewisse Begriffe dem Verstande, andre der Einbildungskraft zugehören, oder ob das Umherwerfen derselben in ein fremdes Fachwerk Irrthümer in der Philosophie, z. E. den Leibnizianismus, geboren habe,*) keine Gemeinschaft. Aber auch hinweggesehen von Aristoteles und Leibniz, giebt's zwischen Begriffen des Verstandes und der Einbildungskraft eine Grenzbestimmung? ist sie möglich?

2. Dem alten Spruch: Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinn war, kann und muß man seinen Gegenspruch beifügen: Bei Menschen giebt es keinen sinnlichen Begriff, an welchem nicht der Verstand Theil hatte und ihn formte. Sinne gewähren uns ein reiches Material; sobald das Material Begriff werden sollte, mußte der Verstand es begreifen. Der Typus, den zwischen beiden die Einbildungskraft schuf, den das Gedächtniß aufbewahrte, den die Erinnerung weckt und mancherlei Zufälligkeiten modificiren, er war weder Empfindung noch Begriff allein, sondern ein Abdruck beider.

3. Sogleich erhellt, daß zwischen diesen drei Vermögen mit Worten keine Grenze zu ziehen sei, als ob gewisse Worte, z. B. Materie, Form; dasselbe, ein Andres; von innen, von außen, einem derselben ausschließend zukämen und wie in ein Fachwerk dahinein topisirt werden können. Der Sinn z. B. hat seine Materie und Form, sein Innen und Außen wie der Verstand; die Einbildungskraft zwischen beiden malt diese Unterschiede sowol in der Region des Verstandes als der Empfindung aus und hindert keine am Besitz ihres Eigenthums.

4. Sichre Gewährleistung hierüber giebt uns das Organon aller Verstandes-, Einbildungs- und Sinnenbegriffe, die Sprache. Die feinsten Begriffe des Verstandes kann sie nicht anders als durch „Derselbe, ein Andrer", in und außer, vor und nach bezeichnen, wie sie die abstractesten Unterschiede der Naturwirkungen auf kein anderes Gesetz als Harmonie oder Streit, Gegen- und Mitwirkung zurückzuführen vermag. Durchaus bezeichnen in ihr sinnliche Worte die feinsten Begriffe des Verstandes, so daß nicht welches Wort, sondern in welchem Sinn das Wort dort und hier gebraucht werde, den Ort des Begriffs entscheidet.

*) S. 326. — H.

5. Anders nicht als nach innerm eigenthümlichen Gesetz können die Regionen des Verstandes, der Sinne und der Einbildungskraft von einander gesondert werden; dies Gesetz ist in jeder Region klar.

1) Der Sinn unterscheidet sinnlich. Mit allen Transscendentalworten werde ich dem Blindgebornen das „dies und jenes" der Farben, dem Gehörlosen das „vor und nach" der Melodie zu geben nicht vermögen.

2) Die Einbildungskraft unterscheidet nach den Medien ihrer beiden Hauptsinne, des Gesichts und Gehörs. Wie die Vorstellungen jenes als ein Continuum, dieses als eine Reihe grenzen, so verbindet und trennt die Phantasie solche nach ihrem Gesetz. Bei Vorstellungen im Raum heißt dies Gesetz Contiguität, bei Ereignissen in der Zeitfolge hat man's Association genannt, weil in dieser des Unerwarteten und der größern Lebhaftigkeit wegen die Verbindungen der Vorstellungen mehr auffielen. Beide Gesetze sind indeß ursprünglich eins. Sie geben eine Menge Relationen und Reciprocitäten.

3) Der Verstand bindet und trennt nach dem Gesetz des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung und schafft sich dadurch sowol bei sinnlichen Eindrücken, insonderheit des Gefühls, als bei gegebnen Bildern der Einbildungskraft anerkennend sein Merkmal energisch, Grund des Zusammenseins und der Folge, Zusammenhang der Dinge. Hiernach benennt er Materie und Form, dasselbe und ein Andres, Streit und Harmonie, innen und außen. Er bestimmt diese Unterschiede anders, als sie in jenen Regionen bestimmt werden konnten.

4) Vernunft endlich legt ihr Maß an alle und spricht zum Innen und Außen, zum Vor und Nach nichts anders als gleich, mehr, minder. Die wahre Topik der Sinnesempfängnisse sowie der Phantasien und ächter Verstandesbegriffe ist also nach dem wesentlichen Principium der Thätigkeit dieser Vermögen folgende:

Topik
der Regionen der Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes.

1.

Sinnenempfängnisse.

Jeder Sinn eignet sich aus dem Gegebnen das Eigene seiner Art an.

(Lex sensationis.)

2.

Phantasien.

Sie sind neben, mit und nach einander nach Gesetzen der Contiguität und Association, in Raum und Zeit, nach Maß des Eindrucks.

(Lex imaginationis.)

3.

Verstandesbegriffe.

Sie heben sich über Raum und Zeit, nach dem Gesetz des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung. Dadurch schaffen sie sich selbst Zusammenhang der Dinge aus innerem Grunde.

(Lex intellectus.)

4.

Vernunftideen,

deren Gesetz bald erscheinen wird. Jetzt ruft uns der Name Leibniz, dessen sogenanntes „intellectuelles System der Welt“ durch ein Umherwerfen vorgeblicher Reflexionsbegriffe zur kindischen Amphibolie gemacht wird.*)

Ohne Leibnizianer zu sein, d. i. ohne die Hypothesen, mit welchen dieser große Denker den Zusammenhang des Weltalls vorstellig machen zu können glaubte, in jeder von ihm gewählten Einkleidung für auslangend zu halten, dürfen wir seinen Scharfsinn doch dadurch ehren, daß wir ihn verstehen, nicht mißgestalten.

„In Ermangelung einer transscendentalen Topik und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete Leibniz ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich.“**) Leibniz? Ihm sollte, weil er diese

*) S. 325 f. — H.
**) S. 326. — H.

Blätter einer Transscendental-Utopik nicht gelesen, eine wahrere Topik der Begriffe gefehlt haben? ihm, der in seinem Commentar über Locke jeden dieser Begriffe nicht nur topisirt, d. i. durch Unterscheidung des Sinnlichen und Unsinnlichen an ihm genau bestimmt und ordnet, sondern den von Kindheit auf eben die ihm als Lieblingsidee einwohnende Topik der Begriffe zu seinen kühnsten Hypothesen, zu seinen geistreichsten Aufsätzen veranlaßte und verführte? Lese man seinen Briefwechsel, seine Entwürfe; Topik der Begriffe war allenthalben seine Leiterin, sein herrschender Gedanke.

Und durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe „hintergangen", hätte er sein System errichtet, weil er „die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen glaubte", da er seine Hypothese gerade deshalb ersann, weil er diese, uns undurchschaubar, als Spiegel voll Gestalten und Verhältnisse des Weltalls, dem Unendlichen allein durchschaubar, vorstellte? Er hätte jenen Wahn geglaubt, weil er alle Gegenstände „nur mit dem Verstande und den abgesonderten Formen seines Denkens verglich"? er, der die Körper- und Geisterwelt sogar trennte, weil er die Wirkung jener auf diese sich nicht verständlich machen konnte, zwischen beiden aber mittelst der bescheidensten Hypothese allenthalben Harmonie nicht nur zum Grunde setzte, sondern, wo er konnte, erwies?

„Leibniz verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander."*) Lassen sie sich durch etwas Anders vergleichen? „Und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sahe er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen." Ist sie etwas Anderes? Daß aber Leibniz keinem sinnlichen Gegenstande und der Empfindung desselben die ihnen ursprünglich zukommenden Bedingungen versagte, bezeugt jede seiner Hypothesen. „Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand

*) S. 326. — H.

davon abzusondern weiß.“*) Wer dies für Leibnizens System, dazu in seiner Genese hält, der suche ferner das problematische Ding an sich hinter dem Spiegel.**)

Wird man denn nicht aufhören, den besonnensten Denker, unzweifelhaft einen der größten Meßkünstler Europa's, mit dem Trivialsten zu belehren? Er, der Erfinder einer höheren Analyse und eines Systems der Dynamik, sollte nicht gewußt haben, „daß zwei gleiche Kräfte im Widerstreit einander aufheben“?***) Er hätte seine bekannte Hypothese substantieller Einheiten erfunden, „weil er den Reflexionsbegriff des Innen und Außen noch nicht ins rechte Fach der Transscendental-Topik zu legen gewußt“ und unsre Seele wahrscheinlich als die Innenseite der Windmühle mit Spiegeln des Universum austapezirte? „Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie insgesammt sensificirte.“†) Weder jenes noch dieses, da Locke der erkennenden Natur in uns ausdrücklich ein Reflexionsvermögen zuerkannte und Leibniz die Erscheinungen nicht anders als in einer Intellectualwelt, wo keine als Verstandesbegriffe auftreten konnten, intellectuirte. Der Sinnlichkeit ließ er ihre Phänomene; die körperliche Welt stellte er der geistigen sogar entgegen. Ist's nicht befremdend, daß gerade die feinste Sorgsamkeit des mathematischen Mannes, Begriffe nicht zu verwirren, ein rohes Umherwerfen der Begriffe sein soll? Eben weil er nicht amphibolisiren wollte, erfand er seine sondernden, ordnenden Hypothesen.††)

„Meine“, sagt der „kritische“ Philosoph, „ist eine intelligible Welt. Ich finde in den Schriften der Neueren einen Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es Einigen beliebt, den Inbegriff

*) S. 326 f. — H.

**) Leibnizens wahre Gestalt kennen Wenige; ein Schemen ist's, den man gewöhnlich ihr unterschiebt. Was mag z. B. Kästner von solchen Unbegriffen denken, die man Leibnizen beimißt, und von den mathematischen Unbegriffen, auf welche sich die „kritische“ Philosophie zu stützen vermeint? Wie übel Spinoza in dieser „kritischen“ Philosophie verstanden sei, hat Jacobi in seiner Schrift über den Idealismus und Realismus gezeigt. Doch wer würde von dieser „kritischen“ Philosophie verstanden? Jedes fremde System wird von ihr „ins Bessere gedeutet“, d. i. getödtet. — H.

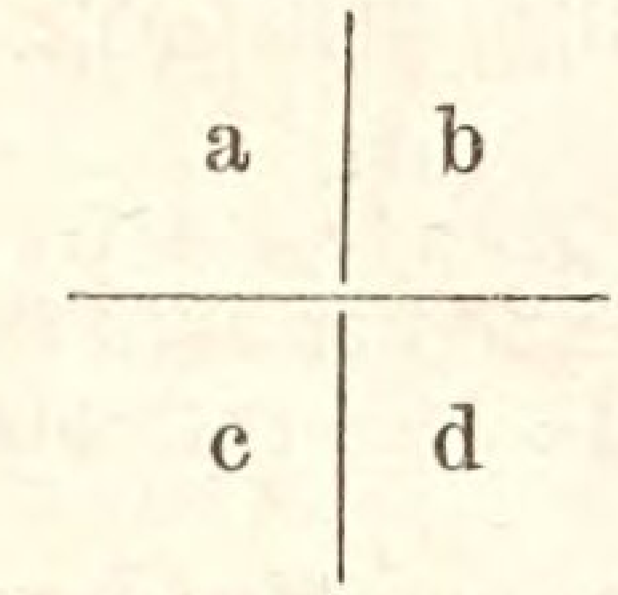
***) S. 329. — H.

†) S. 327. — H.

††) Wenn übrigens Locke's Werk eine Noogonie genannt wird, so muß die „kritische“ Philosophie Noopöie, d. i. die Verstandesfabrik heißen, da eigentlich sie den Verstand durch Wortschemate a priori dichtend fabricirt. — H.

der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. — Intellectuell oder sensitiv sind nur die Erkenntnisse; was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart sein kann, die Objecte also, müssen intelligibel oder sensibel heißen.“ *) Nenne man sie auch tangibel, audibel, visibel, phantasibel; sobald Du den für die Sinne sensibeln Gegenstand intelligirst, so tritt er in die Welt der Verstandesbegriffe, d. i. die Intellectualwelt. In ihr können die Gegenstände nicht anders als nach Verstandesgesetzen, welche die Gesetze der Sinnenwelt nicht aufheben, sondern voraussetzen, mit andern Verstandesbegriffen verbunden werden. Dadurch wird also nicht neben, sondern in der Sinnenwelt ein systema intellectus. Kann man Gegenstände ohne Verstand intelligiren? und wenn intelligirte Gegenstände nach keinem allgemeinen Verstandesgesetz intelligirt wurden, sind sie intelligibel? So dachten die Alten nicht, ihr mundus νοητός war auch νοητικός, d. i. ihre verständliche und verstandene Welt war auch eine Verstandeswelt, κόσμος. Phantasmen, transscendentale Formen, aus denen eine Welt nicht gedacht, sondern phantasirt wird, machen sie nicht verständlich.

Wenn ich eine Linie mit einer andern schneide,



darf ich bei den vier einander gegenüberstehenden Winkeln vom Winkel a ausschließend sagen, er habe die andern intelligibel gemacht, ohne daß man mit gleichem Recht sagen dürfte, durch sie sei jener intelligibel worden? So mit dem prius und posterius; das eine ist ohne das andre weder gegeben noch verständlich. Kehre die Winkel um, so wird das posterius ein prius, wie jede Wissenschaft in reichen Beispielen zeigt. Der Mann (Leibniz), der die Linien ziehend bescheiden sagte: „Dies sind ihre Verhältnisse; ich weiß nicht, wie Körper- und Geisterwelt in einander wirken; aber Harmonie ist zwischen ihnen, die zeige ich Euch“ — darf ich von dem Manne sagen, er habe beide Welten

*) S. 312. — H.

verwirrt, er habe d zu a intellectuirt? Die Philosophie hingegen, die sich a nennt und spricht: „Ich sinne, wie durch mich b, c, d möglich werden", und es für erwiesen hält, daß jene durch sie mittelst transscendentaler Anschauungen möglich worden: sie hat nicht nur die Verstandes-, sondern auch die Sinnenwelt aus sich heraus, a priori, zwar nicht intellectuirt, aber schematisch phantasirt und eben durch diese Phantasieschemate den wahren Begriff einer anzuerkennenden Verstandeswelt vernichtet.

Wenn also die „kritische" Philosophie am Schluß dieses Hauptstücks eine Kategorientafel des Nichts giebt,*)

„Nichts als

1.

Leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis.

2.	3.
Leerer Gegenstand eines Begriffs, nihil privativum.	Leere Anschauung ohne Gegenstand, ens imaginarium.

4.

Leerer Gegenstand ohne Begriff, nihil negativum",

so mögen wir diese Tafel mit ihrem bisherigen Inhalt also füllen:

Kritische Philosophie.

1.

Reines Denken a priori,
ohne Gegenstand und vor allen Gegenständen.
Nichts (ens rationis).

2.	3.
Materie ohne Form, Form ohne Materie: Schemate a priori. Nichts (nihil privativum).	Anschauungen des Raums und der Zeit, als reiner Formen der Sinnlichkeit. Nichts (entia imaginaria).

4.

Aus sich selbst schreitende Synthese a priori.
Nichts (nihil negativum).

Und so wäre hier zum zweiten Mal die Welt sammt der Möglichkeit aller Erfahrung aus nichts, aber auch durch nichts und zum Nichts erschaffen worden.

*) S. 348. — H.

Vernunft und Sprache.

Eine

Metakritik

zur

Kritik der reinen Vernunft.

Mit einer Zugabe,

betreffend ein kritisches Tribunal aller Facultäten, Regierungen und Geschäfte.

Zweiter Theil.

8.

Metakritik der transscendentalen Dialektik.

„Die transscendentale Dialektik." *)

Wir treten jetzt dem Heiligthum der reinen Vernunft näher, vor welchem uns aber statt eines einladenden Lichts eine „Einleitung vom transscendentalen Schein" fast zurückscheucht. **) „In unserer Vernunft, als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet, liegen Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist. — Der transscendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat. — Daß er verschwinde, kann die transscendentale Dialektik niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht. — Es giebt eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, — die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und, selbst nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird,

*) S. 349. — H.

**) S. 349ff. Das Wort ist wahrscheinlich aus Lambert's „Organum", welcher mathematische Denker davon aber einen würdigern Gebrauch macht. — H.

ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen."*) Steht's mit der reinen Vernunft also? Wie kamen Grundsätze und Maximen ihres Gebrauchs, die sie unhintertreiblich anlocken und verführen, in sie? jene natürliche, unvermeidliche Illusion, die sie nie verläßt und verlassen wird? Und was haben wir uns von einer Dialektik zu versprechen, die, indem sie den falschen Schein der Vernunftschlüsse aufdecken und verhüten soll, daß er uns nicht betrüge, selbst eine Gauklerin wird, die nie aufhört, der Vernunft, der sie unhintertreiblich anhängt, vorzugaukeln? Die Zurechtweiserin selbst ist also unser Betrüger!

„Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. — Ihr reiner Gebrauch ist, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. — Da aber das Bedingte aufs Unbedingte sich nicht bezieht, auch aus demselben verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, — das Unbedingte aber, wenn es wirklich statthat, besonders erwogen werden kann nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben muß: so werden die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze transscendent sein, d. i. es wird kein ihm" (dem Princip) „adäquater empirischer Gebrauch von demselben" (Princip der Vernunft) „jemals gemacht werden können. Es" (das Princip) „wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes gänzlich unterscheiden."[1]) Betrügerische Einrichtung der menschlichen Seelenkräfte! Die Vernunft sucht etwas, was sie nicht finden kann; sie sucht es in etwas, worin es nicht liegt; sie sucht es, ohne je einen ihm adäquaten Gebrauch davon machen zu können, und muß es ihrer Natur nach doch suchen, d. i. sich unaufhörlich täuschen. „Ihr Principium unterscheidet sich von allen Grundsätzen des Verstandes gänzlich."**)

„Ob jener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe oder nicht; welche Folgerungen daraus

*) S. 353 f. — H.
**) S. 365. — H. [Diese und die vorhergehende Anführung nicht wörtlich. — D.]

[1]) S. 359, 364 f. — D.

auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectiv giltigen Vernunftsatz gebe, sondern eine blos logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit zu bewirken: ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilterweise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt u. s. w., das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialektik sein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen."*) Ehe wir dieser Entwicklung aus tiefen Quellen beiwohnen, wird es vergönnt sein, den Begriff der Vernunft, wie er nicht in der Tiefe des Abgrundes, sondern dem Verstande klar vorliegt, zu entwickeln. Eine fortwährende Tendenz zu unvermeidlichen, unableglichen Fehlern kann ihr constituirendes Principium nicht sein.

Was ist Vernunft?

In unsrer Sprache kommt das Wort von vernehmen, einem genauen Zusammennehmen her, welches letzte das Wort Vernunft mit seiner Endung ausdrückt.**) In andern Sprachen heißt sie Verhältniß, Ursache, Rechnung (ratio, λόγος). Beide Namen drücken ihre Natur und ihren Gebrauch, aber auch ihren möglichen Mißbrauch aus. Denn nehme ich nicht Alles oder nicht recht zusammen, was zusammengenommen werden soll; habe ich entweder nicht alle Data, oder rechne mit ihnen nicht richtig: so ist nach beiden Bezeichnungen der Zweck der Vernunft verfehlt.

Sowol rechnen als vernehmen (percipere, examinare) setzt einen Zweck voraus; denn zwecklos sammelt und rechnet Niemand. Keinem andern Worte legt man also den Begriff des Brauchbaren, der geschäftigen Anwendung so untrennbar bei als dem Wort Vernunft. Wirkliche Erfahrungen sollen in ihr zusammengenommen, durchhört, gefaßt sein; ins Praktische soll sie übergehen und darin angewandt, erprobt werden — das erwartet, das lobt man an der Vernunft. Sobald sie von dieser Regel abweicht, heißt sie Unvernunft, Vernünftelei. In der alten

*) S. 365 f. — H.

**) Die Alten sagten auch Vernumft; welche Endung (Zunft, Ankunft u. s. w.) immer ein Zusammennehmen oder eine Vollendung bezeichnet. — H. [Nur das t ist Endung, das f euphonisch eingeschoben. — D.]

Sprache hieß das gerichtliche Vornehmen und Verhör Vornunft, Vernunft*): ein genaues Vernehmen Alles dessen, was gehört werden soll, schließt das Wort Vernunft in sich. Vernunft zieht ihren Schluß also mit Richterstrenge. Der erste Satz, den sie setzte, war ein Gesetz; der zweite war That oder Fall, die sie dem Gesetz unterstellt und darauf einen Schluß fällt. Dieser Schluß heißt Bescheid oder Weisung. Vernunft ist unser höchstes Gericht; von dem Verstande läßt sich an sie, von ihr in Vernunftsachen nicht an den Verstand appelliren; denn um jene zu entscheiden, muß dieser erst selbst Vernunft, d. i. ein strenger Vernehmer, werden. Sein Amt war, den Richter mit dem, was er verstanden hatte, zu unterrichten; dann wäge und richte dieser. In der Vernunftsprache der Menschen hat also ein Vernunftspruch oder Ausspruch Gesetzeskraft; in diesem Gerichtshofe giebt's kein doppeltes Gesetzbuch, d. i. Antinomien und Gegenvernünfte. Vernunft (das erkennen Alle) ist nur eine, so wie zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie stattfindet.

An dem, was zu lassen oder zu thun ist, d. i. in praktischen Fällen, mußte sich Vernunft also zuerst erproben; hier rief Bedürfniß, oft schnelle Noth das Gericht zusammen, daß es vernähme und spräche. In verwickelten Fällen fand Ueberlegung statt; noch genauer wurde erwogen, die Zunge der Wage oder ein Strich am Balken gab Urtheil, d. i. Ertheilung des Ausschlags.**) So schied man Fälle des Rechts und Unrechts, der Pflicht und Freiheit, des Befugnisses, Zwanges, des Wahren und Falschen durch ein ist und ist nicht.

Offenbar ergiebt sich hieraus, daß die Vernunft ein anwendend-höherer Verstand sei; die Grundsätze beider stehen einander nicht entgegen. Auch der Verstand erkennt, d. i. er unterscheidet das Wahre vom Falschen durch ein Merkmal; mittelst dieses spricht er den Namen der Sache bezeichnend aus. Die Vernunft erkennt auch, nur schließend, d. i. beschließend aus vorgelegtem Grunde. Was jener kurz aussprach, führt sie mit deutlicher Ursache herbei. Der Verstand hatte diese Ursache auch in sich, aber er verschweigt sie und spricht in abgekürzten Schlüssen; statt der Gründe nennt er Resultate. So sind viele Sprichwörter nichts als aus gesammelten Erfahrungen gezogene Urtheile, geprägte Ausdrücke, sowol der Vernunft als des Ver-

*) Unvernunft hieß die Folter, da man eine Aussage erpreßte. — H.

**) Urtheilen ist ertheilen, nach richtiger Abwägung Jedem seinen Theil geben. Die deutsche Sprache hat prägnante Gerichtsworte; viele davon sind auf den Gebrauch unsrer Seelenkräfte trefflich angewandt. — H.

standes. Der ausführliche Vernunftschluß ist eine ordnungsmäßige Exposition des Spruchs als eines Gesetzes, angewandt aufs Factum. Was in der einfachen Anerkennung Merkmal, im Urtheil Prädicat hieß, heißt in ihm Mittelbegriff (medius terminus): dort aber wie hier war der Urtheilsactus der Seele ein und derselbe. Erkenntnißkraft erkennt an, sie heiße Verstand oder Vernunft, Urtheilskraft oder in praktischen Fällen Gewissen; ihr inneres Principium ist eins und dasselbe.

Je richtiger und lebhafter also die Vernunft anerkennt, je treffender sie das Factum unter das Gesetz stellt, als ob es nur für diesen Fall gemacht wäre, desto biederer richtet sie. Nicht auf des Gesetzes weitumfassende Formel kommt's an, sondern auf das Dringende derselben zu diesem Fall. Nicht die ganze Welt darf es umgreifen; aber ergreifen muß es den vorliegenden Gegenstand, sonst steht es in seiner müssigen Allgemeinheit todt da. Der Gesetzgelehrte, der aus ungehörigen oder unbestimmten Gesetzen subsumirt, hat unrecht gesprochen, falsch gerichtet.

Dies Treffende und Eigentliche jedes Vernunftactus drückt unsre Sprache redend aus. Ding nannte sie die Sache, über welche gerichtet ward.*) Im allgemeinen, d. i. unbedingten Gesetz konnte dies Ding nicht genannt werden, der Kraft nach aber mußte es darin enthalten sein, wenn dies Ding, d. i. das Factum darunter gehören sollte. Angewendet auf diesen Fall (das Ding, wovon die Rede war), ward der Satz bedingt; und eben daß er sich also bedingen, d. i. hierauf so beziehen ließ, als ob er diesen Fall allein ausdrückte, schloß er und ward des Dinges Spruch, Ausspruch. Die Vernunft findet also keinen Skrupel darin, daß sich gegebne Bedingungen eines gewissen Falls auf etwas Unbedingtes erstrecken oder (richtiger zu reden) darin erkannt werden mögen; ein so blöder Zweifel hübe nicht nur die Vernunft, sondern jedes Erkenntniß des Verstandes auf. Auch in ihm erkenne ich ein Besonders im Allgemeinen, das Eins im Vielen, ein Bedingtes im Unbedingten. Der gemeine Verstand sieht dies so klar ein, daß er in seinen Vernunftschlüssen den ersten unbedingten Satz sogar verschweigt; er nennt Ding und Folge;

*) Ding heißt Hausrath, Sache, sodann Gespräch darüber, Factum, dann Sache, Gerichtssache, Gerichtshandlung, Gericht; daher dingen, bedingen u. s. w. Vom rechten Verständniß dieser Worte hängt in dem, was man beim Vernunftgebrauch bedingt, unbedingt nennt, Alles ab. Ueber die Bedeutung und Ableitung dieser Worte s. Wachter, Schilter, Frisch, Haltaus, Ihre. Der von Adelung bemerkte Doppelsinn des Worts, nach welchem es die Sache selbst und die Rede darüber bezeichnet, ist vielen Worten unsrer Sprache, die ob- und subjectiv bezeichnen, eigen. — H.

das Unbedingte, den allgemeinen Satz, thue der Hörende hinzu, er hat ihn in seiner Seele.

Sofort erhellt, daß das eben nicht der größte Mißbrauch der Vernunft sei, wenn sie im Obersatz zu viel zusammennimmt und ihn etwa zu weit, d. i. leer ausbreitet. Kinder thun dies gern, und Alle, die den Kindern gleichen. Sie sprechen ein All aus, wo sie nur viel meinen; das Viele ist nämlich das All ihrer Erfahrung oder ihres Glaubens. Tagtäglich sprechen wir solche Alls aus, ohne daß wir denken, ob auch eins derselben ein All sei, unschädlich dem Sinn der Rede. Wir hätten sie auslassen oder einschränken können; der Bezug auf dies Ding bliebe doch richtig.*) Wenn der Naturmensch sagt: „viel wie der Sand am Meere, wie die Haare meines Hauptes", so will er damit nicht Sand und Haar gezählt haben. Dieser transscendente Irrschein der Vernunftausdrücke ist also meistens nur Exergasie oder Pleonasmus. Ich z. B. werde sterben, wenn auch eben nicht alle Menschen gestorben wären; der Obersatz eines Schlusses, der dies ohne Gewährleistung allgemein ausdrückte: „Alle Menschen sind sterblich; Du bist ein Mensch" u. s. w. schadet durch sein all der Folge nicht, indem alle Menschen, die wir kannten, gestorben sind und sterben werden. Dagegen ist zweitens die schlimmere Krankheit der Vernunft die, nicht richtig beziehen zu können, das Gesetz vor sich zu haben und in ihm die klare Bedingung des Gegebnen nicht anerkennen zu wollen. Dies Unvermögen heißt lässige Vernunft, Stumpfheit des richterlichen Blicks, Trägheit.

Nach diesen Voraussetzungen werden uns die Fehler und Irren der Vernunft heller als an jenem täuschenden Dämmerlicht erscheinen, in welchem Vernunft ihrer Natur nach ewig betrügen und betrogen werden mußte.

* * *

„Der transscendentalen Dialektik

„Erstes Buch.

„Von den Begriffen der reinen Vernunft.

„I. Von den Ideen überhaupt.
„II. Von den transscendentalen Ideen.
„III. System der transscendentalen Ideen."**)

*) Daher auch die Voransetzung des all bei so vielen Worten: allbereits, allda, also u. s. w. Der gemeine Verstand spricht immer gern mit vollem Munde. — H. [All bezeichnet in diesen Zusammensetzungen ganz. — D.]

**) S. 366—396. — H.

„Vernunftbegriffe sind geschlossene Begriffe. — Die Benennung eines Vernunftbegriffs zeigt schon vorläufig, daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist, bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist.“*) Die Benennung eines Vernunftbegriffs sagt, daß er sich nicht innerhalb einer einzelnen Erfahrung wolle beschränken lassen, sondern im Gemeinsatz viele Erfahrungen als Verstandesbegriffe zusammennehme; sie sagt aber zugleich, daß Vernunft solche zusammennehme, um in ihnen ein Eins als Ding zu finden. Aufs Gerathewohl geht sie also nicht umher, nach Gemeinsätzen, die sie als Vernunft nicht brauchen könnte; anwendend zieht sie diese Gemeinsätze vielmehr auf Dinge nieder. Daß Vernunftbegriffe übrigens eine Erkenntniß seien, von der jede empirische nur ein Theil ist, mithin nie ganz übersehen werden kann, paßt auf jeden Vernunftbegriff nicht, sondern nur auf die sogenannten unendlichen Begriffe in allgemein kategorischen Sätzen, die auch nur da stehn, damit in ihnen ein Besondres anerkannt werde.

„Wenn Vernunftbegriffe das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist; etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisset, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht.“**) Das Unbedingte, das allen Vernunftbegriffen zum Grunde liegt, soll auf ein Bedingtes angewandt werden; dies ist das Amt der Vernunft, außer welchem sie keine Vernunft ist: in seiner größern Weite steht das Unbedingte müssig da und wird von ihr nicht geachtet. „Mensch, sterblich, der Mensch Cajus“ sind das Schließende im Begriff; das Wörtlein all schließt nicht, es gehört aber zur Form der Rede. Der menschliche Verstand hat aus Gedanken, Schlüssen und Erfahrung viel zusammengetragen, das er als einen Gemeinsatz ausdrückt; unter ihn aber subsumirt die Vernunft, d. i. sie prüft seine Anwendung auf den gegenwärtigen Fall; dies heißt Schluß. Nicht also leere Ausbreitung und Ausdehnung der Vernunftsätze ist ihr Geschäft, sondern Umschließung, Umschränkung. Jene Vernünfteleien ehren wir nicht mit dem Namen conceptus ratiocinantes;***)

*) S. 366 f. — H.
**) S. 367. — H.
***) S. 368. — H.

sie heißen laxe Begriffe, Gemeinorte, und der gesunde Verstand nennt sie noch derber.*) Der Algebraist streicht in seiner Rechnung das Müssige weg, das dahin nicht gehört.

„Ideen sollte man nach Plato blos Vernunftbegriffe nennen; Begriffe aus Notionen, die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen.“**) Bewahre uns Plato's Genius vor Begriffen aus Notionen, die die Möglichkeit aller, auch innerer Erfahrung übersteigen! In den lieblichen Dichtungen seiner Phantasie dachte Plato an solche nicht; seine Ideen waren schaffend, wirkend.

„Ein reiner Vernunftbegriff kann überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“***) Damit wird er nicht erklärt, sondern verdunkelt. Gegen unbekannte Frevelthaten giebt der Gesetzgeber kein Gesetz, noch giebt er es in der Absicht, daß dadurch der Grund zu ihnen gelegt werde, diese müssen unter solchen und andern Bedingungen gegeben sein, weshalb sie sein unbedingtes Gesetz untersagt. Das Gemeine auf ein Besonderes, das Unbedingte auf ein Bedingtes, Gesetz auf ein Factum anzuwenden, ist das Amt der Vernunft. Die sogenannte Allgemeinheit oder Allheit ihres ersten Satzes bedeutet nichts als eine Totalität im Umfange der Vernunft, die den Satz setzte. Sie nahm zusammen, was sie hatte, was sie sich dachte, subsumirt aber darunter und umschränkt sich selbst. Von oben herab wird der Grund des Bedingten nicht gegeben; dieses giebt sich selbst und wird dem Unbedingten nur untergestellt, unterzogen.

„So viel Arten des Verhältnisses es giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben; also

1. Ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject.
2. Der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe.
3. Der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System.“†)

„Also alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder eine Idee machen können, dreifach:

1. Das Verhältniß zum Subject.
2. Zum Mannichfaltigen des Objects in der Erscheinung.

*) Weidsprüche, Eselsbrücken, und wenn sie betrüglich sind, Alfanzerei. — H.

**) S. 370. — H.

***) S. 379. — H.

†) S. 379. — H.

3. Zu allen Dingen überhaupt.

„Alle transscendenten Ideen also gehören zu drei Classen:

„Classe 1 enthält die unbedingte Einheit des denkenden Subjects.

2. Die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung.

3. Die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt.“*) Welche dann wiederum auf Psychologie, Kosmologie und Theologie, und wiederum auf die drei großen Ideen der Metaphysik Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zurückgeführt und darnach ferner die Stücke des Buchs eingetheilt werden. Der reine Liebhaber der Vernunft wünscht, daß dies nicht geschehen, daß die Materie nach diesen drei ausgetretenen Streitplätzen nicht vertheilt wäre; denn da, wie die „Kritik“ selbst sagt, die Vernunft Alles kategorisirt, worüber der Verstand denkt, so erwartete man der Aufschrift nach statt der drei Winkel des alten Fechtbodens, wo über Seele, Welt und Gott dialektisirt wird, ein System transscendentaler Ideen nach allen Kategorien und Prädicamenten. So wichtig jene drei Gegenstände in moralischer Rücksicht sein mögen, so machen sie doch bei Weitem das ganze Reich der Vernunftbegriffe nicht aus; am Wenigsten sind sie dessen natürliche und verhältnißmäßige Eintheilung, wie die zwangvolle Deduction derselben selbst zeigt.

Da die dialektischen Vernunftschlüsse gleichfalls nach diesen drei Orten eingetheilt werden, so bekommen wir drei Classen „vernünftelnder Vernunftschlüsse.“**)

„1. Paralogismen der reinen Vernunft.“ Eine Probe davon über die Seele.

„2. Vier Antinomien der reinen Vernunft.“ Ueber die Welt.

„3. Das Ideal der reinen Vernunft, Gott.“ Gott ist also, der „kritischen“ Philosophie zufolge einer vernünftelnden Vernunft höchstes Operatum.

* * *

Ehe wir uns auf diesen Fechtboden dialektischer Paralogismen, Antinomien und eines herausvernünftelten Ideals wagen, wird die Frage nothwendig: „Ist's denn auch wahr, daß ein solches System von Vernünfteleien zu errichten Amt der Vernunft sei?“

*) S. 391. — H. [Nicht ganz wörtlich. — D.]

**) S. 397 f. — H.

Ist's wahr, daß sie „nichts Anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen, und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe?“ *) Oder, deutlich gesprochen, ist's wahr, daß sich eine Seele, eine Welt, einen Gott auszuvernünfteln, ihr Zweck, ihre Tendenz sei? Wie kommt sie zu allgemeinen Begriffen? Hat sie sich diese erdichtet, erträumt? und zu welchem Gebrauch hat sie solche?

Vom Ursprunge, Zweck und Gebrauch allgemeiner Begriffe in der menschlichen Seele.

1. Wir sind da als Theile der Welt; Niemand von uns ist ein isolirtes Weltall. Menschen sind wir, im Leibe einer Mutter empfangen, und als wir in die größere Welt traten, fanden wir uns sogleich mit tausend Banden unsrer Sinne, unsrer Bedürfnisse und Triebe an ein Universum geknüpft, von welchem sich keine speculirende Vernunft trennen mag. Ohne dies Allgemeine, dem wir angehören, ist nichts in uns anwendbar oder erklärlich; wir selbst sind nur als Glieder einer großen Kette da, ohne welche so wenig unser Verstand als unsre Vernunft stattfände. Wir existiren nur als ein Besondres im Allgemeinen.

2. Dies Allgemeine war vor uns und wird nach uns sein; es empfing uns, trägt uns und bestürmte uns gleichsam mit einem Meer von Wellen, d. i. Objecten. Aus ihm empfingen unsre Sinne, an ihm erwachte unser Verstand; unsre Vernunft kann nichts bearbeiten, als was ihr an Materialien das Universum zuführt. Das Zugeführte kann der Verstand sich nur klar machen, die Vernunft nur läutern; die Möglichkeit einer Erfahrung des Universums kann sie sich so wenig schaffen, daß sie vielmehr an ihm sich erst als Vernunft, der Verstand als Verstand erkennen lernt. In allen unsern Erkenntnissen geht also ein Allgemeines dem Besondern voraus; beide sind mit einander so verknüpft, daß dies in jenem nur erkennbar wird, immer nur als das Glied einer Kette zum Ganzen. In einem vor uns stehenden ungeheuern Spiegel nehmen wir mit Andern auch uns wahr und sind dem Universum gleichsam verhaftet.

3. Uebersehen wird von uns dies Allgemeine nicht; aus den dunkeln Empfindungen seiner müssen wir uns helle und deutliche Begriffe mit Mühe sondern. Den Himmel voll Sterne theilen wir

*) S. 393. — H.

also in Sternbilder, in Milchstraßen, in Sternlagen. So zergliedern wir das Licht und die Luft, so Wasser, Gewächse, Körper. Aus einer dunkeln Wolke von Allgemeinem uns das hellere Bild eines Besondern zu schaffen, ist das Bestreben unsrer Sinne, unsrer Vernunft, unsers Verstandes.

4. In der menschlichen Sprache trat also auch das Allgemeine dem Besondern vor, obgleich jenes nur an diesem erkannt wurde. Nicht nur der Kürze und Erinnerung halben; der Sache und dem Begriff des Verstandes selbst nach sah man das Eine im Vielen und baute damit auf eine große Grundlage; man rechnete, indem man benannte, das Besondre dem Allgemeinen, den Theil dem Ganzen zu; nur so bildete sich die menschliche Sprache. Wozu that man dieses? Nicht etwa nur, um wiederum im Einzelnen das Mehrere, in andern Theilen das Ganze anzuerkennen, seine vorigen Erfahrungen zu reihen und wieder zu finden, kurz, im ungeheuern, unübersehbaren Weltall sich eine Welt zu schaffen, die für den menschlichen Gesichtskreis gehörte; sondern weil dieser Actus das Wesen des anerkennenden Verstandes selbst war. Er konnte nicht anders als im Allgemeinen das Besondere, im Besondern das Allgemeine finden und knüpfen. In ihm selbst wie in der Natur waren und wurden sie eins.

5. So philosophirte die Vernunft, ehe sie das Wort Philosophie kannte. Nicht über den Kreis aller Erfahrung hinauszulaufen, „um eine absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen zu Stande bringen“, war ihr blinder Zweck; sondern gegentheils aus dem unübersehbaren Ganzen des Universum sich einen Theil zu entwölken, indem man den dunkeln Begriff von jenem auf ein Besondres zurückführte, d. i. eine unbestimmt hingeworfene Zahl von Bedingungen auf ein Bedingtes bestimmt anwandte, dies Bedingte aber wiederum in dem Allgemeinen sah, in welchem es gegeben war, aus welchem man es nicht reißen konnte. Die drei von der „Kritik“ gewählten Begriffe Seele, Welt, Gott mögen dies zeigen.

6. Der Mensch fand sich im Universum als ein Belebtes. Mancherlei Kräfte sein selbst kamen ihm zur Erfahrung, die er zuerst nach den Gliedern nannte, durch welche sich ihre Wirkung offenbart. Sein Zwerchfell (φρήν), sein Herz, seine Brust waren ihm Seele; sie gaben ihm Gedanken, Trieb, Muth; wo sich Leidenschaften offenbarten, war sein ganzes Gemüth zugegen. Die Vernunft theilte dies Chaos; scheidend die vielnamigen Glieder der Seele, führte sie das unbestimmte Allgemeine auf ein denkendes Subject (νοῦς) zurück, das sie feiner und feiner bestimmte. Ging

sie in das Zufeine und zog daraus Schlüsse, die aus dem Gegebnen sich nicht ergaben, so war dies ein Fehler, nicht der Vernunft, sondern der falschen Vernunftkunst, des dialektischen Mißbrauchs einer gewonnenen Vernunftsprache. Indem man weiter und weiter Merkmale theilte und ihnen die Allgemeinheit lieh, ohne welche der menschliche Verstand nicht prädiciren kann, so entstanden Schatten nach Schatten; man schritt rückwärts, indem man vorwärts zu kommen glaubte. Der wahren Vernunft Amt ist, die Wortspalterin Dialektik zu zähmen, einer Schwätzerin den Mund zu stopfen, indem sie solche rein vernimmt: „Was weißt Du, was weißt Du nicht?"

7. Der Begriff von Welt drang dem Menschen als ein Allgemeines, Unendliches, Unermessenes zu; die Vernunft konnte nichts thun, als vernehmen, unterscheiden, ordnen. Dies that sie und wird's thun. Je mehr sie im Allgemeinen einzelne Dinge entnebelt und diese mit andern vergleicht, entwölkt sie sich ein Universum. Nicht anders als stückweise, in denen ihr vorliegenden Theilen kann dies geschehen; welche Enthüllung sie dann verfolgt und recht oder unrecht auf andre noch unentwölkte Theile verbreitet.

8. Der Begriff von geistigen Kräften im Universum hatte die Menschen so überwältigt, daß sie allenthalben in der Natur, wo sie Uebermacht und ein Unendliches mit Furcht und Schrecken oder mit Dankbarkeit und Liebe innewurden, ein Göttliches nannten. So ward die Natur mit Gottheiten erfüllt; sie selbst ward Göttin. Die Vernunft trat hinzu, theilend, sondernd, ordnend diese Heere. Sie warf hinweg aus ihnen, was ungöttlich war, und so flohen zuletzt alle jene Gebilde der Phantasie vor dem höchsten Begriff der Vernunft, dem Einen. Nicht damit nur Einer da sei, hatte ihn die Vernunft gesucht; denn wenn sich die Gottheit theilen ließe, warum sollten nicht mehrere Götter sein, wie mehrere vernünftige Seelen? Nur weil der Begriff selbst Einheit fordert, entschied sie für ihn aus eben dem Grunde, aus welchem sie die Welt, die Seele Eins nannte. Nicht um ihrem System als einer Pyramide Spitze zu geben, ordnete sie die Begriffe also, sondern weil das auf sie dringende Universum, eine ungeheure Kugel, zu seiner Bestandheit diesen Mittelpunkt forderte und mit sich führte. Wenn sich nachher die falsche Sprachmeisterin, die Klügelei, wie an Alles, so auch an den Begriff von Gott machte und ihm mancherlei Unbilde anbog, so war und ist's Amt der Vernunft, ihn rein zu erhalten und mit strenger Hand das ihm Nichtzukommende hinwegzuthun; denn als Spielwerk

hat sie ihn nicht ersonnen, will ihn auch nicht als dialektisches Spielwerk gebrauchen.

9. So entstanden diese drei Begriffe, nicht aus einem klügelnden Streben zur unbedingten Einheit — denn die höchste Einheit ist allbedingt, in ihr ist Alles gegeben —, sondern weil ein unbedingtes, d. i. unbestimmtes Allgemeine auf sie drang, in welchem sie Bedingung, d. i. Bestimmung suchte und Kraft ihrer Natur suchen mußte.

10. Doch warum weilen wir bei dreien von der Dialektik mißbrauchten Begriffen, als ob sie die einzigen Ideen der Vernunft wären? Die Tafel der Kategorien liegt vor uns; auf ihr sind die allgemeinen Begriffe, denen die Vernunft nicht entsagen konnte, über welche sie aber auch weder hinaus kann, noch hinaus will, verzeichnet. Sein, Dasein, Fortdauer, Kraft drangen allenthalben auf sie: der Verstand bemerkte; sie wägt, mißt und entscheidet. Eigenschaften der Dinge treten allenthalben hervor: der Verstand bemerkt; sie spricht: „Dasselbe, ein Anders! Dies vergeht, Jenes bleibt; es ist des Dinges eigentliche Art" u. s. w. Kräfte dringen auf sie, bestehend, gegen-, mitwirkend, erwirkende Kräfte: der Verstand bemerkt; sie wägt und entscheidet. Ein Maß, eine Wage ist ihr gegeben: sie tritt in sich zurück und spricht: „Ich bin selbst Maß." Aus sich nimmt sie ein solches, um es an Alles, wo sie es kann, im unermeßbaren Weltall zu legen. Dies ist ihr Amt, nicht zu vernünfteln.

11. Der Grund ihrer Verirrungen ist also auch durch sich klar. Eben weil sie im Allgemeinen lebt und wie die Pflanze aus allen Elementen an sich zu ziehen hat, was für sie gehört, muß sie auch mit der Pflanze die Ungemächlichkeiten des Allgemeinen theilen. Vom Weltall dringt so unermessen Vieles auf sie; in ihrem Werkzeug, der Sprache, kommen ihr Allgemeinheiten vor, die, als ob sie schon geformte richtige Begriffe wären, von der Einbildungskraft in Worte gefaßt und vom Gebrauch mit einem falschen Ansehen beurkundet sind; traut sie ihnen, so ist sie betrogen. Oft vermehrt die sogenannte tägliche Erfahrung dies falsche Ansehen, und die trügerische Vernunftkunst, eine Meisterin im Betrügen, thut das Ihrige hinzu, wo nicht aus Stolz und Eitelkeit, so aus baarer Worttändelei und Langerweile. Was ist dem Menschen leichter als Geschwätz? und worüber freut sich das Kind mehr als über neugefundene Allgemeinheiten, d. i. Puppenworte, mit denen es spielt?

12. Von den Zeiten der Griechen an durch alle Jahrhunderte

der Scholastiker hindurch ist also eine Menge Universalien in Gang gebracht, die nicht nur in den Schulen, sondern auch im gemeinen Leben für allgemeine Vernunftbegriffe gelten, da sie doch beim kleinsten näheren Anblick wie Wortschatten verschwinden. Bei den redseligen Griechen galt Dialektik, d. i. sophistisch-rhetorische Sprachkunst, und Logik oft für eins; bei den Scholastikern war das Geschäft der Vernunft, Worte theilen und disputiren. Kaum hat also die wahre Vernunft einen ärgern Feind als den, der ihr den Mißbrauch ihres eigenen Werkzeugs, d. i. dialektische Spitzfindigkeiten, als einen ihr unableglichen Naturfehler und als ihr wesentliches Geschäft anweist. Er verbeugt und zerknickt die Sprosse durch solche Subtilitäten; denn längst haben alle ächten Vernunftlehrer Logik und spitzfindige Dialektik von einander gesondert.

13. Die „kritische" Philosophie also, wenn sie von keinem ächten Vernunftgebrauch, aber von Dialektik der Vernunft, d. i. von Paralogismen, Antinomien und einem vernünftelten Ideal, desto mehr weiß, hat das Wesen der Vernunft, wie vorher der Sinne und des Verstandes, verkannt, indem sie ihr eine falsche Tendenz als Natur zurechnet. Auf bedingungslose Einheit geht sie nie hinaus; denn bedingen heißt bestimmen; das Unbedingte will eben sie bedingen, d. i. zum Schluß binden. Dies Unbedingte, d. i. Unbestimmt-Allgemeine, erdichtete sie sich nicht, es ist ihr in der Natur als etwas, dessen sie sich nicht erwehren kann, gegeben; sie thut das Ihrige, indem sie es sich zur Welt macht, d. i. particularisirend totalisirt. Auch kann sie nicht dafür, daß ihr in der Sprache grob geformte Allgemeinheiten gegeben sind; denn ein menschlicher Verstand in der Kindheit, von Leidenschaften und Phantasie beflügelt, nur er hatte diese geformt. Ihr Amt ist's, zu entnebeln (débrouiller), das Falsche hinwegzuthun und standhafte Begriffe zu bilden. Alle jene Ausdrücke vom „Haschen nach dem Unbedingten, vom Setzen des Bedingten durchs Unbedingte a priori" sind ein klares $\sqrt{-1}$; denn durchs Unbestimmte und Unbestimmbare kann nichts bestimmt werden. Und aus dem Bestimmten ins Unbestimmte hinauszuschreiten, bis man zuletzt etwas absolut Unbestimmtes, d. i. den höchsten Widerspruch, habe, ist kein Werk der Vernunft, sondern der reinen Unvernunft und ihrer Stellvertreterin, der wortverwirrenden Dialektik.

14. Hätte z. B. der Verstand nicht wahrgenommen, daß in unsrer denkenden Kraft etwas sehr Bestimmtes und Bestimmendes liege, er hätte die mancherlei Aeußerungen der Seelen-

kräfte nicht auf ihn zurückgeführt, d. i. wie Radien im Zirkel concentrirt. Möge sich die Vernunft geirrt haben, indem sie bei ihm auf eine Ellipse oder Parabel hätte rechnen sollen: ihr Geschäft der Reduction des Vielen zu einem Höchstbedingten und Vielbedingenden war richtig. Boten sich ihr in den Erscheinungen der Welt viel falsche Gemeinheiten dar: sie strebte und strebt unaufhörlich nach wahreren Gemeinheiten, d. i. sie bedingt das Allgemeine besser, bestimmter. Vernünftelnd hat sie den Begriff der Gottheit nicht ersonnen, sondern indem sie falsche Götter, ungeheure, d. i. unbedingte Machtwesen, Spiele der Einbildungskraft verließ, kam sie zum Höchstbedingten, d. i. allbestimmten und allbestimmenden Einen. Es heißt die Vernunft umkehren, wenn man durch mißverstandne Worte die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern, des Besondern mit dem Allgemeinen aufhebt und die Vernunft entvernunftet.

15. In jedem Verworrenen, d. i. Bedingungslosen, suchen wir Bedingungen, d. i. Bestimmtheit; kraft unsrer Vernunft können wir nicht anders. Je höher hinauf, desto schärfer und klärer müssen diese Bedingungen werden. Im Reich der Körper, das unser Blick weder erfaßt noch durchdringt, wie vieles Unbedingte, d. i. Unbestimmte, das in der Natur dennoch höchst bestimmt ist, liegt vor uns! Der bemerkende Verstand sucht seine Bedingungen, nach denen es sodann die Vernunft bestimmt; eher konnte sie es nicht; sie kann es auch nicht weiter, als es ihr bedingt erscheint. Im Reich der Geister ward uns durch unser Selbstbewußtsein Bedingung und Bestimmung klärer. Das Ganze der Welt war und ist dem Verstande so lange ein dunkler Begriff, den desto heller die Phantasie ausmalte, bis er Gesetze und Ordnung, d. i. Bedingungen in ihr wahrnahm, nach welchen die Vernunft ihr Totum, das Weltall, allein zu bestimmen vermag. Und da sie einen Ausdruck der Ursache nöthig hat, die solche Gesetze und Ordnungen setzt, durch welche die Welt bedingt, d. i. eine Welt wird, so ist ihr ein Allbedingendes unentbehrlich. Nenne man es, wie man wolle, es ist der Vernunft so nöthig wie der Geometrie der Punkt oder der rechte Winkel. Durch Vernünftelei gerieth sie nicht auf diesen Begriff; er war ihr in ihr selbst gegeben. Auch wollte sie nicht ins Bedingungslose hinausspringen, als sie ihn dachte; sie schritt zur Quelle aller Bedingungen, zum Höchstbestimmten.

16. Auch die Kindheitsschritte der Vernunft werden durch diese Exposition ebenso erklärlich als verzeihlich. Wenn die Phantasie zuerst ihre Stelle vertrat und sich das Allgemeine durch ein

Bild oder ein anderes Symbol zur Einheit brachte, in diesen Bestimmungen aber allmählich vorschritt, d. i. genauer und reiner bedingte, warum wollten wir nicht auf diese Probestücke der Vernunft mit Zufriedenheit sehn und uns unsrer höheren Stufe einer reinern Bestimmung freuen? Auch in jenen sehen wir doch den einen festen Gang der Vernunft, nicht vom Bedingten zum Unbedingten hinauf, sondern vom Unbestimmten zum Bestimmteren hinunter, dessen Ziel kein anderes als das absolut Nothwendige sein kann; denn absolut heißt das ganz Vernünftige, das durch sich selbst Höchstbestimmte.

9.

Von Paralogismen der reinen Vernunft.

„Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.“ *)

In diesem und den folgenden Hauptstücken hat sich der Verfasser als den Meister der dialektischen Kunst erwiesen; daher man ihn auch den zermalmenden nannte. Wie aber das Zermalmen eine traurig angewandte Macht wäre, wenn sie Wahres und Nützliches zermalmte, so gebietet schon die Ueberschrift: „Paralogismen der Vernunft“ Vorsicht. Konnte, ja mußte die Vernunft ihrer Natur nach unvermeidlich fehlschließen, womit verbürgt der dialektische Kritiker sich, daß nicht auch er paralogisire? Ist die Regel der Vernunft in ihr selbst voll Krümmen und Spalten, wie ist an ihr eine gerade Linie möglich?

„Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Foderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich.“ **) Der Gegenstand einer Idee wäre also etwas, wovon man keinen Begriff hat, und dennoch ein Gegenstand; Gegenstand einer Idee, die ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden, Gegenstand, der den Forderungen der Vernunft adäquat sein soll, und von dem in der That kein Verstandesbegriff möglich ist. So wäre das Wesen der Vernunft der Unverstand selbst, ἄλογος λόγος.

*) S. 399. — H.
**) S. 396. — H.

„Nun beruhet wenigstens die transscendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwol durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewol sie ihrer Veranlassung wegen wol den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann.“*)

„Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es nur dreierlei Arten, so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Classe schließe ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannichfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluß werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. — Ein transscendentaler Paralogismus hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.“**) Wir besitzen also eine Vernunft, die ihrer Natur nach unvermeidlich paralogisirt. Sie macht Fehlschlüsse, von denen der Grund ihrer Falschheit auch der Form nach in ihrer Natur liegt, und diese Art zu schließen ist auch dem Weisesten unablegen. Lasset uns an dem von der „Kritik“ selbst beigebrachten Exempel, dessen dialektische Exposition***) in ihr gelesen werden mag, ein kleines „Geding“ der wahren, nicht dialektischen Vernunft errichten; denn von der Natur unsrer Vernunft, nicht von ihrem Mißbrauch in Sophisticationen der Schule ist hier die Rede.

*) S. 397. — H.
**) S. 397 ff. — H.
***) S. 399 ff. — H.

Vernunft schließt, sie richtet; ein Richter aber kann in einer Sache nicht erkennen, wenn diese ihm nicht klar vorliegt. Deshalb läßt er sie sich in bestimmten terminis vortragen und artikelweise bescheinigen oder beweisen. Ist das Erste nicht geschehen, weist er sie angebrachtermaßen ab; beim Zweiten urtheilt er blos, ob bescheinigt oder nicht bescheinigt, bewiesen oder nicht bewiesen sei, und bescheidet. Er bescheidet nach dem Gesetz, d. i. nach einer Regel, die dies Besondre unter dem Allgemeinen, dies Ding mit seinen Bedingungen unter dem Unbedingten so klar begreift, als ob es für diesen Fall allein gemacht wäre. Nichts Anders thut die Vernunft; sie bedingt und spricht aus nach Erkenntniß.

Urtheil der Vernunft
über das
„Ich denke!"

Träten Parteien vor sie mit dem Satz: „Ich denke!" und der Frage: „Was folgt daraus?" so weist sie die Fragenden ab; denn sie rathschlagt nicht, sondern richtet. Aus der Erfahrung „Ich denke" kann viel folgen und doch nicht, was diese Parteien wünschen. Sie antwortet: „Wer bist Du denkendes Ich? und was nennst Du denken? Bringt Euer Gesuch an; ich will vernehmen und, wenn ich ein Gesetz darüber habe, entscheiden; mehr kann ich nicht."

Die Parteien sprechen wilde durch einander: „Meine Seele denkt; sie denkt aus eigner Kraft, unaufhörlich. Deshalb ist sie eine Substanz, fortdauernd, unzerstörbar; sie ist immateriell, personell, spirituell, incorruptibel." „Sondert Euch," spricht die Vernunft, „bestimmet, theilet! Was nennt Ihr Seele, Kraft, Substanz, Materie, Person, Geist, Zerstörung?"

Erste Partei. „Meine Seele ist, was meinen Leib beseelt. Sich durch alle Glieder erstreckend, wirkt sie unaufhaltsam; und vom Leibe getrennt, bleibt sie noch wirkend: ein geistiges Bild, ein Simulacrum. Dies war der Glaube der gesammten alten Welt und ist noch Glaube des gemeinen Menschenverstandes. Sie ist mir erschienen."

Wenn sie Dir erschienen ist (sagt die Vernunft), so glaube Deiner Erfahrung; prüfe sie aber vorher; denn tausend Irrthümer sind in ihr möglich. Willst Du ohne Untersuchung dem Glauben der alten Welt glauben, so nenne dies nicht Product des Menschenverstandes, sondern der Phantasie, deren Veranlassung Dein Ver-

stand eben untersuchen soll, ehe Du glaubst. Weder als einzelne Erfahrung noch als Phantasie gehört Dein Glaube vor meinen Richtstuhl; kein gemeines Gesetz, auch keine Analogie solcher Erscheinungen findet sich im Lauf meiner Acten.

Zweite Partei. „Meine Seele ist Kraft; Kraft, die bewegt, empfindet, versteht, denkt, will, wirkt: thätige Selbstkraft, sie dauert."

So lange sie wirkt, gewiß! (antwortet die Vernunft); wer sagt Dir aber, daß sie immer wirke? Nur in Wirkungen erkennt der Verstand die Kraft; ihren Anfang so wenig als ihr Ende versteht er; Beides ist ihm nur Anfang und Ende seiner Bemerkung. Da nun mein Maß über jede Dauer lediglich eine Bestimmung im Unbestimmten ist, so begnüge ich mich zu sagen: weder bei dem, was dem Beobachter entstehen, noch was ihm vergehen dünkt, kann ein Widerspruch $1 = 0$ sein. Auch jenseit seiner Bemerkung geht Dauer ins Unbestimmbare weiter. Wie sie aber in Absicht dieser Kraft fortgehe, welche Kräfte sich ihr gesellen, sie zu erhalten, zu heben, zu vermehren, dies kann ich Dir nicht sagen; denn mein Blick erstreckt sich nicht über das innere Reich der Kräfte. Ich habe zu ihnen, sofern sie dem Verstande bemerkbar sind, nur ein vergleichendes Maß.

Dritte Partei. „Meine Seele ist ein Subject, eine Substanz, beharrend, unzerstörbar."

Ein Subject ist sie (spricht die Vernunft); denn wir sprechen von ihr: was Substanz sei, verstehe ich nicht, und vom Zerstören einer Substanz weiß ich gar nichts. Halte Dich also, so lange Du kannst; brauche jede Deiner Kräfte, wirke, lebe! Damit stärkst und hast Du Dein Leben. Das Nichtsein 0 giebt keinen Begriff. Dies ist ein Rath, den Dir der Richter giebt, kein Urtheil.

Vierte Partei. „Ein Urtheil fordere ich; denn meine Seele ist immateriell, indestructibel."

Zu diesem mag der Richter geradehin sagen: Schweige und halt Dich an das, was den Andern gesagt ist! Du bringst nichts Neues vor. Aus grobem Baugeräth (Materie) ist Deine denkende Natur nicht zusammengezimmert; wenn Du diese, einen todten Klotz, mir vor den Richtstuhl führen willst, mit der Frage: „ob auch der todte Klotz, als solcher, zu denken vermöge", so ist Deine Frage keiner Antwort werth. Ob aber Deine denkende Natur keiner Organe zu ihrem Denken bedürfe, kannst Du nach dem, was Du aus der Erfahrung weißt, mit dem verhaßten Namen Materie nicht wegsprechen. Nichts, was wir in der Schöpfung kennen, ist unorganisch; in jedem äußern sich Kräfte nach seiner

Art, so wie wir gegenseits keine Kraft kennen, die anders als durch Mittel, durch grobe oder feinere Werkzeuge wirkt. Daß Deine Seele zu ihren innersten Verrichtungen der Organe bedürfe, weißt Du; was sie ohne Organe thun könne oder sei, weißt Du nicht, ich auch nicht.

Fünfte Partei. „Meine Seele ist Eins. Unum, unicum, &c."

Die Einheit Deines Gedankens bezieht sich nur auf das Zusammengesetzte, das Dir von außen vorkommt (spricht die Vernunft), da Dein Denken und Wollen ein innerer Zustand, ein Bewußtsein ist, das Du, ungetheilt und untheilbar, gleichsam auf seiner Spitze wahrnimmst. Eine Zertheilung wie mit der Holzaxt oder der Marmorsäge fällt dabei weg; bemerke aber, daß in jedem Deiner Gedanken nach seiner Art immer noch ein Eins in Vielem sei; bemerke, daß selbst meine Schlüsse nur aus einem Zusammennehmen des Vielen und seiner Bestimmung zur Einheit werden, daß Dein Verstand nur anerkenne, d. i. in und aus Vielem ein Eins, sein Merkmal finde. Trotze also nicht auf die Einheit oder Unicität Deiner denkenden Natur deshalb, weil ihre Wirkung so fein ist. Dir sei sie das innigste Eins, das viel Mannichfaltiges in reiner Klarheit mächtig vereine. An die reine höchste Ursach alles Daseins halte Dich fest; in dessen Reich geht nichts verloren.

So spräche die Vernunft und zeigte hiemit, daß sie ihrer Natur nach Betrug durch falsche Rechnung nicht liebe, noch weniger, daß ein unaufhörlicher Grund der Falschheit in ihr liege. Sie antwortet nicht mehr, als worüber sie gefragt wird; andern Gründen würde sie anders antworten. Ihrer Natur nach ist sie nur Vernehmerin zu richtiger Rechnung.

Zugleich ergiebt sich, woher ihr Paralogismen, d. i. Verrechnungen kommen mögen. Das sagt der Name Paralogismus. Sie verrechnet sich, entweder weil unklare Data ihr vorliegen, oder aus Uebereilung und übler Gewohnheit, oder endlich weil ein geheimes Interesse sie leitet.*) Von Kindheit auf empfangen und erweitern wir unsre Gedanken mittelst der Sprache. In diese sind so viel von Andern erworbene, oft einseitig gedachte Begriffe unvollkommen geprägt; noch öfter werden sie mißverstanden, unzeitig hervorgerufen, falsch angewendet. Trägt der Verstand nun in zusammengerafften Worten seine Sache vor; ist die Vernunft nicht besonders auf ihrer Hut, jedes Wort abzuhören und den in ihm liegenden Begriff wie ein rechnender Algebraist genau

*) Der Name Dialektik sagt ebendasselbe. Dialektisch denken heißt hin und her sprechen, endlich gar, aber nur durch Mißbrauch, rabulisiren. — H.

zu bezeichnen: freilich, so urtheilt sie falsch, nicht aus Falschheit ihrer innern Regel, sondern weil aus dem, woraus und worüber sie erkennen sollte, nichts zu erkennen ist, indem es ihr täuschend oder irrig gegeben und sie nicht auf ihrer Hut war.*) Beispiele davon waren in der vorgelegten Probe die Worte: Seele, Geist, Person, Substanz, Materie. Solcher Worte voll unbestimmter, zum Theil roher Begriffe ist jede, am Meisten die von den Scholastikern empfangene metaphysische Sprache voll. Durch hinabgeerbte Sophistereien hangen an einer Menge sogenannt philosophischer Wörter die unklärsten Vorstellungen; der Lehrling der Schule lernt solche, gewöhnt sich an sie und rechnet mit ihnen weiter. Meistens erfand jeder neue Sectenstifter eine Menge dergleichen dunkler Worte; wie viele z. B. hat die „kritische" Philosophie erfunden! In leeren Köpfen, die einmal solche Wortschälle gefaßt haben, reverberiren diese gewaltig. Nicht also die reine, d. i. die wahre Vernunft brütet Paralogismen aus, sondern die höchst unreine, dialektische Zank- und Kathedervernunft, die auf jedes Wort ein Gegenwort, auf Vernunft sogar eine Gegenvernunft hat. Nicht Richter ist diese, sondern Rabulistin.

Wollen wir die wahre Vernunft vorm dialektischen Transscendentalschein bewahren, so müssen wir vor Allem die Sprache, die vor sie gebracht wird, mit dem schärfsten Obeliskus läutern. Nichtige Abstractionen, verworrene Begriffe gehören nicht vor den Richtstuhl der Vernunft; vor ihr rede man verständlich. Die „kritische" Philosophie, die sich ihre Wortformen dadurch zu sichern geglaubt hat, daß sie der verständlichen Philosophie unter dem Scheltwort „Popularphilosophie" Unfreundlichkeiten sagte, sprach dies ihrem eigenen Zweck zuwider. Denn war dieser, alle jenseit der Erfahrung gebildeten Gaukeleien wegzuthun, so muß sie Begriffe des Verstandes in ihrem verständlichsten Ausdruck schätzen und ehren.**)

*) Bacon's Warnungen gegen die Marktgötzen (idola fori), d. i. die falschen oder unbestimmten Worte der Philosophie s. *De augm. scient.*, L. 5. c. 4 und sonst häufig. — H.

**) Da die Philosophen unsers Deutschlandes Jahrhunderte länger als die Lehrer andrer Völker lateinisch schrieben, so erhielten sich die am Latein haftenden Scheinbegriffe und Speculationen in unsern Schulen und gingen, weil sie sich nicht übersetzen ließen, in ein lateinisch Deutsch über. Leibniz, Thomasius, Wolff, Kästner, Reimarus, Lessing, Lichtenberg u. A. glaubten nicht, daß die wissenschaftliche eine Hexensprache sein müsse, die wir als Papageien lernen. In der Sprache des Lebens nennen wir falsch aufgenommene Begriffe und halbwahre Meinungen Vorurtheile; sinnlos gelernte Worte sind solche; wir nehmen sie auf, gewöhnen uns an sie und rechnen mit ihnen unbedacht weiter. Das Werk des Verstandes und der Vernunft ist, diese spanischen Schlösser zu zerstören. — H.

10.

Von Antinomien der Vernunft.

„Der transscendentalen Dialektik zweites Buch.

Zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.“ *)

Im Gebiet der Vernunft erwartet man diese Aufschrift nicht. Sie, die ihrem Wesen nach Gesetze handhabt und selbst ein Gesetz (νόμος) ist, soll in ihrer Natur ein constituirtes Gegengesetz, ein gleichgegründetes Tribunal ihr widersprechender Regeln, Antinomie, haben? Im Recht giebt's Antinomien, weil verschiedne Gesetzgeber oder einer zu verschiedener Zeit Gesetze gaben; in unsrer Vernunft aber, wo keine Institutionen und Novellen, kein Codex repetitae lectionis statthat, in ihr eine „Thetik und Antithetik der reinen Vernunft“, d. i. zwei sich selbst widersprechende reine Vernünfte annehmen, heißt die Vernehmerin zur Zwietracht (Eris) machen und das Amt der Vernunft in eine Streitkunst (Eristik) verwandeln.

„Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden. — Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die Keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst, und zwar unvermeidlich geräth und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein blos einseitiger

*) S. 432. — H.

Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie."*) Und doch stürzt uns in Eins von Beiden die natürlich antinomische Beschaffenheit unsrer Vernunft, sobald wir sie auf die objective Synthesis der Erscheinungen, d. i. auf Alles in der Welt anwenden. Alle unsre Begriffe von Gegenständen sind „Thetik und Antithetik, d. i. antinomische Vernünftelei", der wir nur auf eine Weise entgehen können, nämlich durch den transscendentalen Idealism: „daß Alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. — Dies ist der einzige Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik, und dieser Satz ist in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen,"**) — mit welchem auflösenden Schlüssel sich dann alle Spukereien um uns zu Spukereien in uns verwandeln.

Was ist nun durch diesen „Schlüssel aufgelöst"? Diesen sogenannten „Lehrbegriff" zugegeben, wie kommt's, daß Erscheinungen so antinomischer Art in uns spuken? Unsrer zu einer immerwährenden Thetik und Antithetik „natürlich" eingerichteten Vernunft wegen? Da liegt, wie er lag, der unaufgelöste Knote.

Und an kein Buch seines mühsamen Werks scheint der Verfasser mehrere Mühe gewandt zu haben, als an dies ernste Spielwerk. Nachdem er ein sogenanntes „System der kosmologischen Ideen" nach seinen Kategorien in einer Tafel gegeben, wo Alles „auf vier" hinausläuft,***) giebt er seine „Antithetik der reinen Vernunft" auf Blatt und Gegenblatt mit Beweisen und Gegenbeweisen seiner „vier Thesen und Antithesen" auf sechsunddreißig Seiten,†) zeigt sodann das „Interesse

*) S. 433 f. — H.
**) S. 518 f. — H.
***) S. 443. — H.
†) S. 454—489. — H.

der Vernunft bei diesem ihrem eignen Widerstreit" auf sieben Blättern,*) und ebenso ernstlich, „wiefern transscendentale Aufgaben der reinen Vernunft schlechterdings müssen aufgelöset werden können",**) führt eine „skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen" durch***) und reicht uns mit magischer Hand „den Schlüssel zur Auflösung, den transscendentalen Idealism";†) worauf die „kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst" also folgt: „Es bleibt kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, daß sie um nichts streiten und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist".††) Der irreführende transscendentale Schein führt also beide Ritter in die sichre Burg des transscendentalen Idealismus, „daß alle Gegenstände nichts als Erscheinungen seien, ohne Existenz außer unsern Gedanken", wo sie sich damit trösten dürfen, „daß, indem sie um nichts stritten, sie ihrer Natur nach streiten mußten, unaufhörlich auch streiten müssen, weil diese Fehde durchaus zwar kein constitutives Princip (wobei etwas ausgemacht werde), wohl aber ein regulatives Princip der reinen Vernunft sei, ihre Kräfte in Uebung zu erhalten". Zwei Ritter oder zwei Windmühlen der reinen Vernunft stehn also im ewigen Kampf gegen einander, und eben dieser Kampf schafft der Vernunft ein regulatives Princip, dessen sie, obwol in ihrer eignen Natur entsprossen, gleichwol in ihrer eignen Natur als einen Canon entbehrt.

Lasset uns nicht zwei Gegenvernünfte, auch nicht zwei Wissenschaften, zwischen welche man sonst diesen Streit theilt (die Mathematik und Metaphysik, als ob sie Gegenzünfte wären), sondern zwei unsrer Seelenkräfte, die immer zusammen, oft gegen einander wirken, vor den Richtstuhl der Vernunft stellen, Einbildungskraft und Verstand. Sie mögen die Theses und Antitheses der Kritik vortragen, daß sie die Vernunft vernehme.

*) S. 490—504. — H.
**) S. 504. — H.
***) S. 513. — H.
†) S. 518. — H.
††) S. 529. — H.

1.

„Erster Widerstreit der transscendentalen Ideen. Ueber die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt.“

Einbildungskraft spricht: „Die Welt hat keine Grenzen im Raume: sie ist in Ansehung des Raums unendlich.“*)

Du hast Recht, spricht die Vernunft, wie Du Dir Welt und Raum denkst, d. i. phantasirst. Welt ist Dir ein Bilderhaus von unermeßlichem Umfange; Umfang läßt sich immer erhöhen, immer erweitern. Du darfst nie stillstehen und sagen: „Hier endet mir die Welt. Hier strecke ich meine Hand ins Leere.“ Denn auch dies Leere ist eine mögliche Welt, wo etwas sein kann. Raum ist Dir ein Bild, das Du von Dingen um Dich her, vielleicht aus der Anschauung Deines Firmaments, genommen hast und als eine immer zu vergrößernde Weite mit Dir umherträgst. Wie Deine Dichter ihn Dir furchtbar-prächtig gemacht haben, so müssen Deine eignen Schwingen zuletzt ermüden, wenn Du ihren großen Maßen im Unendlichen nachfliegst.**) Verfolge diesen Flug; den Verstand aber störe mit Deinen Bildern nicht! Er faßt die Welt anders.

„Mir ist die Welt“, spricht der Verstand, „in Grenzen geschlossen.“

Verstehe Dich selbst, antwortet die Vernunft; auch Dir ist die Welt ein Unübersehbares, aber voll daseiender Dinge, voll wirkender Kräfte. An jedes dieser Dinge legst Du Dein Maß, d. i. im Unermessenen bestimmst Du es nach Deinem und seinem Ort, nach dem Umfang Deiner und seiner Kräfte. Allenthalben schaffst Du Dir ein Ganzes, ein All aber kennst Du nicht. Totalität des Weltalls bedeutet Dir Inbegriff, Umfassung mit Deinen Gedanken, Ordnung (κόσμος). Im Kleinsten wie im Größten erscheint Dir diese; an ihr begnüge Dich; mit dem Umgrenzen im Reich der Phantasie laß Dich nicht ein! Kein Gedanke umfaßt den Raum; er braucht ihn nur als Maß im Unermessenen. Daseiende Dinge geben ihn, zugleich seiende Dinge schließen ihn ein; nie aber kann er Dir außer allen Dingen ihre Grenze werden. Diese Grenze bestimmen Dir Kräfte, die Du in Ansehung des Weltalls als unermessen annehmen mußt, weil Dir zu Bestimmung einer endlichen Grenze derselben aller Grund fehlt. Du darfst also mit der Phantasie eins sein, ob jeder

*) S. 454. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

**) S. Haller's Gedicht von der Ewigkeit, Stellen in Milton, Young u. s. w. — H. [Vgl. oben S. 100. — D.]

von Euch gleich die Welt nach seiner Weise definirt, d. i. im Unbegrenzten begrenzt.

Phantasie fährt fort: „Die Welt hat keinen Anfang; auch in Ansehung der Zeit ist sie unendlich."

Die Vernunft antwortet: Dir kann sie nicht anders als also erscheinen. Zeiten nach Zeiten verfolgst Du und findest vor- und rückwärts kein Ende.

Der Verstand spricht: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit."

Einen Anfang in der Zeit? spricht die Vernunft. Verstehe Dich selbst! Wo etwas dauert, da legst Du Dein Maß, die Zeit, an; wo etwas Dir zuerst vorkommt, da sagst Du: „Es beginnt! Dieser Moment war sein Anfang." So lange also etwas war, war Dir Zeit; und wo etwas beginnt, ist Dir Anfang. Im Inbegriff Deiner Gedanken vom Dasein der Dinge, vom Maß ihrer Dauer und vom Beginn jedes Emporkommenden im Weltall hast Du jeden Augenblick Anfang und Ende, scheinbares Aufkommen und Untergehen, immer aber fortwährende Zeit. Diese an sich hat allenthalben und nirgend Anfang und Ende; sie ist, wie der Raum, im Unermessenen nur ein bestimmendes Maß. Wo die Phantasie „Unermeßlich!" ausruft, da sage Du: „Unermessen"; Beide behauptet Ihr Eins, sobald Ihr Euch versteht.

2.

„Zweiter Widerstreit der transscendentalen Ideen. Ueber das Einfache und die Zusammensetzung der Dinge."

Phantasie spricht: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben."

Du sprichst nach Deiner Art, antwortet die Vernunft, d. i. eingebildet. Vom Bestehen der Dinge weißt Du nichts; phantasirend kannst Du sie zusammensetzen und auflösen. Das thu und theile unaufhörlich; nur sprich dann nicht von Dingen, vom Bestehen der Dinge, von Existenz in oder aus einfachen Theilen; sondern nimm, was Du ohne Mühe und Aufhalt immer theilen kannst, ein Leeres, z. B. Raum, Zeit. Es soll ein erprobtes Mittel zum Einschlafen sein, wenn man nach dem Recept der hypothetischen Synthesis einer endlosen Gliederreihe immer und immer theilt und theilt, häuft und häuft.

„Ich wache“, ruft der Verstand. „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existiret überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.“

Verstehe Dich selbst, antwortet die Vernunft; wer hat Dir solche Verwirrungen in den Mund gelegt? Substanzen setzt man nicht aus Theilen zusammen, wie man ein Machwerk zusammensetzt. Dir ist Substanz, was sich selbst hält und trägt aus innerer Kraft; dazu bedarf's weder Zusammensetzung noch Theile. Mit ihnen zerstörst Du die Substanz; denn was sich aus Theilen zusammensetzen läßt, läßt sich auch theilweise wegnehmen. Du wolltest sagen: „Was besteht, besteht durch Kraft, so vielfach auch seine Kräfte sein mögen!“ Dagegen hat die Einbildungskraft nichts zu sagen; so vielfach sie diese Kräfte theile, Substanz, sofern sie es ist, erhält ihre Kräfte. Auch im Widerstreit erhält sie solche; denn als Substanz ist sie ein Band der Kräfte.

3.

„Dritter Widerstreit der transscendentalen Ideen. Ueber Causalität und Freiheit.“

„Es ist keine Freiheit!“ ruft die Phantasterei aus, „sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur!“

Was soll Dein Satz und Gegensatz, antwortet die Vernunft, da beide einander nicht entgegengesetzt sind? In der Natur ist Alles frei; nur durch diese Freiheit können Kräfte der Natur wirken. Wirkt jede Kraft in ihrer Natur, so wirkt sie frei, und wenn sie durch andre ebenso frei wirkende Kräfte eingeschränkt, d. i. in Wirkungen begrenzt wird, so entspringen daraus höhere Gleichungen, die man Gesetze der Natur nennt. Diese Gesetze heben jene frei wirkenden Kräfte so wenig auf, daß sie vielmehr solche voraussetzen und ohne sie nicht sein würden. Dein Ausruf: „Es ist keine Freiheit!“ hebt also die Gesetze der Natur selbst auf; und wie willst Du einen leugnenden Wahn, eine Negative begründen?

„So ist auf meiner Seite die Wahrheit“, spricht der Verstand. „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“

Verstehe Dich selbst, antwortet die Vernunft; Du redest

schlaftrunken. Frei wirkende Kräfte der Natur unter einer Regel gedacht, geben Gesetze; aus solchen werden nicht „Erscheinungen abgeleitet“, sondern Wirkungen erklärt. „Außer den Gesetzen der Natur noch eine Causalität, und zwar zu Erklärung derselben“ (der Gesetze der Natur) „annehmen zu müssen, weil es nothwendig ist“, ist ein Postulat, wobei man nichts denkt. Freiheit, selbst die wildeste Freiheit ist Kraft der Natur; wenn sie Gesetzen widerstrebt, rächen sich diese, und die höchste Kraft, die wir in unsrer Natur kennen, die Selbstbestimmung, ist nur dann frei, wenn sie den höchsten Gesetzen der Natur, kraft ihrer selbst, als Selbstbestimmung gehorcht. Frei gehorcht sie und gebietet dadurch der Schöpfung. Die Gesetze der Natur, sofern solche sie betreffen, bestimmt sie im Gebrauch ihrer selbst als der edelsten Freiheit mit; es werden Gesetze aus ihrer Bestimmung, nicht der Natur zuwider, sondern Gesetze der edelsten Natur selbst. Selbstbestimmung nach Gesetzen der Natur, nicht außerhalb solcher Gesetze, ist die höchste Freiheit, indem sie, jenen Gesetzen gemäß, selbst Gesetze schafft und ordnet. Verbanne die Verwirrung Deiner Gedanken, als ob es außer der Causalität eine Causalität und in der Natur eine Außernatur gebe, die im Grunde ein armer Stolz ist.

4.

„Vierter Widerstreit der transscendentalen Ideen. Ueber ein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt.“

Phantasterei spricht: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache. Ich will's beweisen.“ — Was willst Du beweisen? spricht die Vernunft; eine Negation? Kennst Du das Ueberall? Und welchen Begriff hast Du von einem schlechthin nothwendigen Wesen, da Du es gleichgiltig in oder außer der Welt setzest und das Höchstnothwendige, den Grund aller Gewißheit, wegleugnest?

Wollte der Verstand den Streit also aufnehmen: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist“, so hieße die Vernunft ihn ebenfalls schweigen. Ein schlechthin nothwendiges Wesen „als Theil der Welt“ giebt keinen Begriff; wer ein solches „entweder — oder“ ausspricht, hat sich selbst nicht verstanden.

Widrig ist's, ein Spiel von Wortfehden als „das höchste

Product der reinen Vernunft" mit Beweisen und Gegenbeweisen aufgestellt zu sehen, in welchen beinahe nichts erweist. Antinomien sollten diese blinden Kämpfe in keinem Sinn genannt werden, als weil sie selbst gegen das Gesetz der Vernunft sind: Antilogien, ἀντὶ νόμου καὶ ἀντὶ λόγου, ist ihr dialektischer Name.

Und warum sind ihrer vier? Die Tafel, durch welche die „Kritik" sie auf die Kategorien zu beziehen sucht, indem sie „nur vier kosmologische Ideen" erkennt,

1.
„Die
absolute Vollständigkeit
der Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2.	3.
Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.	Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.

4.
Die
absolute Vollständigkeit
der Abhängigkeit des Daseins,
des Veränderlichen in der Erscheinung"

ist in solcher Zusammenordnung ungeordnet; denn offenbar gehörten in ihr das erste und zweite Feld gegen einander, das dritte Feld vor beide und das vierte allen voran. Da aber alle Felder an den Begriff „der absoluten Vollständigkeit" geheftet sind, so sind sie an einen unsrer Vernunft angedichteten Zweck, mithin an nichts geheftet.

11.

Vom Ideal der Vernunft.

„Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

Drittes Hauptstück.

Das Ideal der reinen Vernunft.“*)

„Ideen sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

„Aber noch weiter als die Idee scheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee nicht blos in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe.“**)

„Ohne uns zur Platonischen Idee zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die Platonischen schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Principien) haben — z. B. der Weise (des Stoikers) u. s. w. Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisiren wollen, wie

*) S. 595. — H.
**) S. 595 f. — H.

etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.“ *)

„Die Geschöpfe der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, — die Ideale der Sinnlichkeit“ **) lassen wir an ihren Ort gestellt sein, da das transscendentale Ideal (prototypon transscendentale) vor uns steht.***)

„Dies Ideal ist die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis), — durch deren Allbesitz der Begriff eines Dinges an sich selbst als durchgängig bestimmt vorgestellt, mithin der Begriff eines entis realissimi gesetzt wird. — Es ist dies das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird. — Es versteht sich aber von selbst, daß die Vernunft zu ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten, abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copeien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben“ (Stoff oder Urbilde?) „mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. — Dieser blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres“ (der Vernunft)

*) S. 597 f. Der Verf. einer Schrift: „Die Religion, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vorgestellt“ scheint dies „Widersinnische und wenig Erbauliche, das alle Illusion unmöglich, ja das Gute, das in der Idee liegt, verdächtig macht“, nicht zugestanden zu haben, da er nicht nur die Idee des guten Princips in individuo darstellte, sondern auch eine allbekannte Geschichte dabei einer bloßen Erdichtung ähnlich machte. — H.

**) S. 598. — H.

***) Grammatisch müßte dies freilich heißen prototypus transscendentalis; wie Kaiser Sigismund aber schismam sagte und das Concilium ihm schismam nachsagte, so behalte auch dies Ideal der reinen Vernunft den Namen Prototypon transscendentale. — H.

„Ideals wird auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und sofern Alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.“*)

„Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w., mit einem Worte es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen, mithin zu Gott in transscendentalem Verstande machen können. — Indessen würde dieser Gebrauch der transscendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer“ (der Idee) „Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses Letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unsrer Idee in einem Ideale als einem besonderen Wesen zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniß haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluß haben. — Durch eine natürliche Illusion, durch einen dialektischen Schein wird das Ideal des allerrealesten Wesens, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personificirt, zur Intelligenz gemacht“ u. s. w. **)

Könnte es dem inhaltlosesten Begriff ärmlicher ergehen als diesem „allerrealesten Wesen“, das durch eine Illusion der Vernunft, die ihr „zwar natürlich, zu der sie aber nicht berechtigt ist“, durch eine unbefugte Erdichtung, die ihr „zwar

*) S. 604 ff. — H. [Nur zum Theil wörtlich. — D.]
**) S. 608 ff. — H. [Auch nicht ganz wörtlich. — D.]

nöthig ist, aber zu ihrem Zweck nichts hilft", erst realisirt, dann hypostasirt werden mußte! Aus dem Gebiet der Vernunft als eine Erdichtung vertrieben, wird die Erdichtung nachher für die praktische Vernunft als Postulat postulirt, als ob außer der Vernunft, die diese Erdichtung proscribirte, es noch eine zweite Vernunft gäbe, die das verbannte Figment aus dem Reich der Erdichtungen gebietend wieder fordern könnte!

Wie wir auf unserm bisher zurückgelegten Wege uns aller transscendenten Wortnebel enthielten, vielmehr die Schemata dazu in den „Dingen an sich, außer und neben wirklichen Dingen" in ihrer leeren Form als Larven zu zeigen, insonderheit aber den der Vernunft „angeblich natürlichen Schimmer, durch welchen sie stets über die Grenze der Erkenntniß verlockt werden muß", aufzulösen suchten, so wollen wir auch hier kein Wortgebilde schonen. Hätte die Vernunft, ihrer wesentlichen Function uneingedenk, ihre eigenste reinste Idee widernatürlich gebildet, so wollen wir sie eine ihr selbst untreu gewordene Vernunft nennen, der ihr Name „Vernehmerin" in diesem Geschäft nicht gebührte. Versuchte sie z. B. einen Beweis des höchsten Daseins aus den Begriffen „absolute Allheit, Möglichkeit, Totalität der Begriffe" u. s. w.; spräche sie vom Ende der Dinge (terminus rerum), da wir, was ihre Grenze sei, weder einsehen können noch zu erforschen Beruf haben; erschüfe sie sich einen Prototyp, gegen den „Alles, was da ist, eine mangelhafte Copie ist", oder summirte sie sich gar „ein Summum" der Vollständigkeit und des Ansehens wegen, damit neben uns doch auch ein Wesen „von so ausnehmendem Vorzuge" existire; ja, wenn der edle Ausdruck ὂν ὄντων, das wesenhafte Wesen, selbst so mißverstanden würde, daß er „das Wesen aller Wesen" mit dem Zusatz, „sofern Alles als bedingt unter ihm steht", heißen sollte:*) so entsagte die Vernunft diesem Wortgeklingel ganz.

Ihr kann ihre reinste Idee keine andere als die ihr nächste, innigste, ihr allenthalben gegebene Mittelidee sein, mittelst deren sie nicht nur alle ihre Begriffe zusammenfaßt und ordnet, sondern durch welche sie Vernunft ist, d. i. die sie selbst constituirt. Ihr, der Rechnerin, ist der reinste Exponent ihrer Rechnung, ihr, der Richterin, der reinste Grund ihres Schlusses, ihr, der Messerin, der feinste Grad ihrer Bestimmung, kurz, die Wahrheit des Worts ist nothwendig.

*) S. 606. — H.

1.
Im Sein
Dasein, Dauer,
Kraft
das dauernde Ursein.

2.	3.
In Eigenschaften alles Verschiedenen der bleibende Grund der Art.	In Kräften gegen=, mit=, ein= wirkend, fortwirkend die Urkraft.

4.
Im Maß des Unermessenen
das Bestimmende
das Urmaß.

Er ist, spricht sie, Grund und Maß der Dinge, ihres Seins und Daseins, ihrer Dauer und Kraft; Bestimmer ihrer Eigenschaften zur bleibenden Art; Ursach der Kräfte, die fortwirkend alles Erscheinende bilden; er, der große Exponent ihrer Verhältnisse, der Bestimmer alles Bestimmbaren, nicht nur die höchste, sondern auch die tiefste, einfachste, reinste Idee. Aber existirt solche?

Dem Verstande wie der Vernunft muß die Frage so auffallen, daß sie nicht anders als wieder fragen kann: Ist etwas? bin ich? sind wir? Ist nichts da, wolan so ist nichts, und wir speculiren, nichts seiend, vergebens. Sind wir aber, empfindet unser Sinn, erkennt unser Verstand, giebt's eine Vernunft, die ihren Grund in sich selbst hat und weiß, daß sie ihn habe: wolan, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhanges aller Dinge in sich hat und weiß, daß sie ihn habe. Nicht um das Weltall zu completiren, sondern mit Vernunft zu begreifen; nicht als Tangent oder Sector suche ich den Begriff eines höchsten Wesens: er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben, der tiefste Ruheort, Mittelpunkt der Kugel, ohne welchen weder sie noch mein Begriff von ihr sein kann. Entweder sind wir alle Götter, jeder Atom und Sperling ist ein selbstständiges Wesen, das durch sich ward, durch sich ist und durch sich nicht mehr ist (sodann ist die Vernunft gestorben), oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhange, im Sein, Dasein, Fortdasein, in Eigenschaften, durch Kräfte, in Fort=

wirkung nach einem endlosen, allenthalben aber in sich beschlossenen Maß, in einer höchsten Vernunft gegründet. Diese erkennt meine Vernunft an, weil sie selbst Vernunft ist. Für sich erkennt sie an, über sich selbst und über das ihr Gegebne kann und will sie nicht hinaussteigen.

So die Vernunft, und der Einbildungskraft wollen wir gebieten, daß sie diesem bleibenden Grunde der Dinge weder Kopf noch Füße gebe; personificirt nach Menschenweise darf und kann die reinste Idee nicht werden. Verlange ich nicht, daß, wenn ich Kraft und Ordnung in der Welt sehe und sie nach meiner Weise symbolisire, mein Nachbar sie mit mir gleich nennen und symbolisiren müsse: wie wollte ich ein Wesen, dessen Dasein ich kaum auszusprechen wage, mit meiner Einbildungskraft gestalten? Noch minder werde ich ihm Theile der Welt als Gliedmaßen oder Attribute zueignen. Raum ist so wenig seine Eigenschaft, als menschliches Denken seine Function ist; ihn Seele der Welt zu nennen, ist ebenso uneigentlich, als wenn ich ihn Ort oder Träger der Welt, den großen Elephanten, die Basis der Welt nennte. Die reinste Idee verschmäht Bildworte: Geist, d. i. Kraft, ist er; als geistige Wahrheit will er anerkannt sein, oder seine Idee ist verdunkelt.

Nach diesem Begriff darf ich die Widerlegung „aller onto- und kosmologischen Beweise des Daseins Gottes" nicht durchgehen. *) Vom nothwendigen Dasein als dem Grunde „aller Möglichkeit" verstehen wir nichts, außer sofern diese Möglichkeit das Wesen unsrer Vernunft ausmacht und sich in Wirklichkeit offenbart. Auch die sogenannte „Widerlegung der physiko-theologischen Beweise fürs Dasein Gottes" kann schwerlich für etwas Anders als für eine Kritik des Mißbrauchs derselben gelten; obwol, wenn Wahl stattfände, ich lieber eine zu ihrer letzten Absicht auch mangelhafte Exposition großer und schöner Naturgesetze geschrieben haben möchte als die scharfsinnigste Kritik ihrer Fehler. **)

*) S. 611 ff. Unmöglichkeit eines ontologischen, kosmologischen, physiko-theologischen Beweises vom Dasein Gottes u. s. w. — H.

**) Nachdem dies längst geschrieben war, kommt mir die kleine vortreffliche Schrift des D. Reimarus Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion (Hamb. 1787) zu Gesicht, die ich Jedem, der durch die „Kritik der reinen Vernunft" die Tramontane, d. i. den Polarstern verloren, zu lesen anrathen möchte. Den Schriften des Prof. Reimarus über die natürliche Religion, über die Triebe der Thiere, wie auch dessen Vernunftlehre schließt sie sich bündig an; Schriften dieser Art werden von keiner kritischen Dialektik verdrängt werden. — H.

Dasein,

Ordnung, Fortstreben,

Maß

wird in der ganzen Welt offenbar; diese geistigen Verständnisse (νοούμενα ἐν φαινομένοις) mache man allenthalben anschaulich, und das menschliche Gemüth wird, auch ohne Nennung des heiligen Namens, der nie unnütz genannt werden sollte, Gottheit erkennen, Gottheit verehren.

Forderte nun irgend ein „kritischer" Philosoph, daß die selbstständige Kraft, die uns nicht anders als eine Vernunftidee (νοούμενον) sein kann, ihm ein Gegenstand der Sinne (φαινόμενον) werde und ihm vor Augen wohl corporirt erscheine, damit ihr „objective Realität im Raum und in der Zeit gebühre": so müßte man sich des Worts Kritik und Philosophie schämen. Mit solcher Forderung hätte die Vernunft ihre Natur aufgegeben und jede ihrer Ideen, mithin auch ihre reinste Idee verloren. Müssen nicht selbst Verstandesbegriffe, wenn sie an Phänomenen erscheinen, um Verstandesbegriffe zu sein, von ihnen getrennt werden? oder sie werden Mischbegriffe, Schematismen, Imaginationen. Warum vergißt die reine Mathematik die Gegenstände, deren Größen und Verhältnisse sie in ähnlichkeitlosen Zeichen ausdrückt? Damit sie reine Begriffe habe. Eine Philosophie, die keinen reellen Gegenstand kennt, als der mittelst Anschauung im Raum und in der Zeit ihr erscheint, hat, da mittelst solcher Formen nichts erscheinen kann, sich selbst alle Gegenstände vernichtet.

Wenn also die Imagination nach einem körperlichen Gott ruft und spricht: „Ohne Bild kann ich mir nichts denken", so hat sie den Begriff des Wesens, geschweige des Urwesens verfehlt. Sobald Du den Grund und Quell alles Daseins in eine Gestalt oder in einen Winkel schließest (der Winkel sei Himmel oder Erde), so ist er ein Idol, nicht die allgegenwärtige, lebendige Idee, die er Deiner Seele sein soll. Diese mußt Du an dem, was ist und wird, erkennen, sie in Dir selbst erfassen; je öfter, je lebendiger, in je mehreren Fällen sie Dir wiederkommt, desto mehr hast Du Gott, nicht außer Dir, sondern in Dir. Nimm ein Beispiel an jedem andern Verstandesbegriff, z. B. der Schönheit, Ehrbarkeit, Tugend. Personificire sie Dir in Gemälden: es sind todte, in Attributen sich selbst widersprechende Larven, ausgestopfte Allheiten, kritische Ideale. An wirklichen Gegenständen

erkannt, als Realitäten erscheinend werden sie Dir Realität, die Dein Verstand und Dein Herz ergreift; sie wirken auf Dich als Muster Deines Lebens. So die Idee von Gott, dem Grunde aller Schönheit, Harmonie und Ordnung, aller Ideen fruchtbarste, wirksamste, schönste. Dem Gemüth, das ihrer fähig und zu ihr gebildet ist, kann und muß sie in Allem erscheinen. Πνεῦμα θεός ἐστι, καὶ ἀλήθεια, καὶ ἀγαπή.

12.

Vom regulativen Gebrauch der Vernunft.

„Anhang zur transscendentalen Dialektik.

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.“*)

„Der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, — daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos seien, sondern er lehrt uns zugleich dieses Besondere: daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten; daß transscendentale Ideen ihr ebenso natürlich seien als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte, führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.“**) Unser Gang belehrte uns, daß nicht nur Schlüsse, sondern auch Anschauungen und Begriffe, außer aller Erfahrung synthetisch a priori geformt, entweder der Erfahrung entwandt oder bloße Dichtungen und Wortnebel seien, die dem Verstande seine anerkennende Natur verdunkeln oder rauben. Unser Gang lehrte uns, daß, wenn man der Vernunft einen natürlichen Hang zu Ueberschreitung ihrer Grenzen beimißt, man ihr Amt verkenne, das Regelmaß der Gewißheit in uns zerbreche und ihr Phantasie oder eine dialektische Schraubenvernunft unterschiebe.

*) S. 670. — H.
**) S. 670. — H.

Wir sahen, daß, wie keine eingepflanzten Kategorien den Verstand zur Wahrheit führen, der Betrugesschein phantasirender Vernünftelei eben durch jene Dialektik entstehe, die ihre Kritik sein will.

„Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können."*) Nicht ein gewisser, sondern jeder Mißverstand unsrer Kräfte muß verhütet, auch darf ihre Richtung nicht erst ausfindig gemacht oder ihr eine angedichtet werden; sie muß sich wie jede Naturkraft offenbaren.

„Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können." Wahre Vernunftideen, die aus richtiger Verknüpfung des Allgemeinen und Besondern entspringen, können nicht anders als einen guten Gebrauch haben, der blos immanent nicht bleiben kann, indem er Verstandesbegriffe bestimmt und Alles, was von ihnen abhängt, regelt. Der Unterschied zwischen transscendent und transscendental ist, wie die meisten der „kritischen" Philosophie, ein spitzfindiges Wortspiel.**)

„Die Vernunft hat eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannichfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannichfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftiget sind."***) Die Vernunft hat nicht nur den Verstand, noch weniger dessen Anstellung allein zum Gegenstande; sie regelt durch ihn mittelbar Alles. Durch Ideen vereinigt sie seine Begriffe nicht, sondern in Ideen; nicht durch Collection, welches Zusammenzählen dem Gedächtniß und der Einbildungskraft zusteht, sondern durch erkennende Entscheidung. Ihr Amt ist distributive Wahrheit, d. i. Erwägung des Ganzen

*) S. 670 f. — H.

**) Die Engländer nennen es cant, worüber man auch in seinen Nebenbedeutungen Johnson's Wörterbuch nachschlagen mag. Man wird jede derselben in der „kritischen" Secte bewährt finden, so daß man diese Philosophie a philosophy of hints and cants nennen könnte. — H.

***) S. 672. — H.

in seinen Gliedern zum richterlichen Spruch, wie es das Amt des Verstandes war, Anerkennung des Gegenstandes zum Begriff.

„Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es blos vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten."*) Daß Vernunfturtheile leitende Ideen sein können, daran hat Niemand gezweifelt, da es Begriffe höherer Ordnung sind und die Vernunft in ihnen als Entscheiderin urtheilt; eben deshalb aber sind sie auch constitutiv, ja die constitutivsten unsrer Erkenntnisse: es sind Decrete. Der Verstand constituirt nicht, sondern unterrichtet sich und den Richter. Die Wortbestimmung der „kritischen" Philosophie, daß constitutiv heißen soll, wodurch „Begriffe von Gegenständen" gegeben werden, ist ebenso willkürlich als unbestimmt; auch durch Vernunftideen werden Begriffe von Gegenständen, d. i. Wahrheiten gegeben, und zwar in einer gewisseren, höheren Ordnung, als der Verstand seine Begriffe geben konnte. Gewähren sie solche nicht, so sind es keine Vernunftideen, sondern Dichtungen, Speculationen.

„Die Vernunft richtet den Verstand zu einem gewissen Ziele, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntniß läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwol unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten

*) S. 672. — H.

Erweiterung abrichten wollen."*) Leeres Phantasma in einem unpassenden Bilde. Unser Verstand sieht in den Gegenständen, die vor ihm sind, was da ist; das Gedächtniß erinnert ihn an die, die ihm im Rücken liegen; ein Verstand, der über jede gegebne Erfahrung hinauszujagen abgerichtet würde, wäre so wenig ein richtiger Verstand, als der Spiegel, der uns mehr als den Horizont seiner Gegenstände wiese, ein richtiger Spiegel. Mit Zauberei ginge es zu, wenn der gemeinste gesunde Verstand auf solche Weise sein Erkenntniß größtmöglichst und äußerst erweitern wollte. Eine Vernunft, die ihn dazu „abrichtet", indem sie ihm ein Ziel außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, sogar als einen Focus einbildet, auf welchen die Richtungslinien aller seiner Verstandesregeln, außerhalb seiner Grenzen erzeugt, außerhalb derselben zusammenlaufen, wäre eine „abrichtende" Täuscherin, die mit der Unwürde, mit der sie ihr eigen Amt aufgab, den anerkennenden Verstand aus seiner eigenthümlichen Function verlockt und grundaus verderbt. Leere Spiegelgebilde, die selbst im Reich der Fabel nicht bestünden!

„Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniß sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip."**) Nur der letzte Vernunftactus kann dies thun, dem viele andre vorgehen mußten; auch wird kein System von der Vernunft allein errichtet, noch weniger verfügt; indem zu einem System Verstand, Einbildungskraft, Witz und Scharfsinn beitragen müssen. Wenn ihre Beiträge die Vernunft regelt, so kann sie dies nicht anders als anerkennend thun, wie der Verstand Begriffe anerkannte, indem sie den lichten Punkt trifft oder bestätigt, aus welchem und zu welchem sich ein System ordnet. Ohne diesen Punkt, der kein eingebildeter Focus hinter dem Spiegel aller Erfahrung, sondern ein in der Vernunft selbst liegender Erkennungs-, ein Brennpunkt der Wahrheit sein muß, ist alles collective Zusammenräumen zu einem System „eine Zusammenstellung der Gegenstände, die uns im Rücken liegen, zu einem foco imaginario" hinter dem Spiegel, wo das „Ding an sich" wohnt, d. i. eine Synthesis a priori.

„Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon

*) S. 672 f. — H.
**) S. 673. — H.

an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebende besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen."*) Die Namen waren längst bekannt; hier werden sie verführend angewendet. Ist der Vernunft das Allgemeine nur problematisch, als eine bloße Idee (mißbrauchter Name!), d. i. als ein Wahnbild, ein Allgemeinspruch gegeben, so hilft das Versuchen einzelner Fälle an der Regel nichts, um sie dadurch zur Allgemeinregel zu erheben. Ein so hypothetischer Gebrauch der Vernunft wäre kein Vernunftgebrauch, sondern ein Probiren unter einer Vorspiegelung, mit der ich mich, lüstern nach einem Nichts, täusche. Anerkennen des Allgemeinen im Besondern ist die Vernunftregel. Möge der für mich unübersehliche, mithin unerweisbare Allgemeinsatz an sich sein, was er wolle; er gilt für diesen Fall; denn dies Besondre ist in ihm erkennbar.

„Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse; diese aber ist der Probirstein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß."**) Abermals umgekehrt. Eine projectirte Einheit, die man nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß, ist kein Probirstein der Wahrheit aller Vernunftregeln. Die Wage der Vernunft hinge sodann an einem erdichteten Nichts, an einer projectirten systematischen Einheit.

„Man siehet aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannichfaltigen Verstandeserkenntniß ein logisches Princip sei, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der

*) S. 674 f. — H.
**) S. 675. — H.

Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) — zu verschaffen, so weit, als es sich thun läßt."*) Ein höchst unlogisches Princip wäre diese vorgespiegelte Vernunfteinheit, wenn sie auf nichts Anderm beruhte, als wo der Verstand zu Regeln nicht hinlangt (als ob er regellos diese suchen könnte?), ihm hinkend fortzuhelfen. „Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft, in gewisser Maße postuliren und also sagen könne: alle mögliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können: das würde ein transscendentaler Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht blos subjectiv- und logisch- als Methode, sondern objectiv-nothwendig machen würde."**) Und so stehen wir denn, wo wir waren, im Lande des „kritischen" Idealismus, d. i. der dialektischen Phantasterei, in welchem es bei aller Mühe, dem regellosen Verstande mittelst einer vorgespiegelten Vernunfteinheit zu Regeln zu verhelfen, völlig unausgemacht bleibt, ob die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes an sich zur Einheit bestimmt sei. Bestimmt von wem? für wen? Schlaftrunkner Idealismus! Er müht sich in schweren Träumen; sein Phantasma, die leere gegenstandlose Vernunft, drückt ihn. Im Lande der Unbegriffe, des Wüsten und Leeren vor aller Schöpfung dialektisirt er träumend, ob je eine Schöpfung werde!

„Es zeigt sich aber, wenn man auf den transscendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, daß die Idee einer Grundkraft nicht blos als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objective Realität vorgebe. — Denn ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, — setzen wir doch voraus, es werde eine solche anzutreffen sein. — In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transscendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine systematische Einheit als den Objecten selbst anhängend a priori als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kann die Vernunft im logischen

*) S. 676. — H.
**) S. 676. — H.

Gebrauche verlangen, die Mannichfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine blos versteckte Einheit zu behandeln, — wenn es ihr frei stände, zuzugeben, daß es ebensowol möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? Denn alsdenn würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objectiv giltig und nothwendig voraussetzen müssen."*) Also setzest Du sie voraus, schlaftrunkner Idealismus, weil wir sie, selbst ehe wir sie versucht haben, voraussetzen, und weil nicht abzusehen ist, wie ein logisches Principium sie voraussetzte, wenn man sie nicht auch transscendental voraussetzen müßte; denn transscendental muß sie vorausgesetzt werden, weil man nicht sagen kann, sie sei zuvor, als den Objecten selbst anhängig, von der zufälligen Beschaffenheit der Natur abgenommen worden. Man muß sie voraussetzen, weil sonst keine projectirte Einheit der Verstandes- und Vernunftbegriffe zu Stande käme und ohne solche gar keine Vernunft stattfände. Damit also dies Project, eine Vernunft, zu Stande käme, müssen wir vor aller Vernunft eine Vernunft auch als objectiv giltig annehmen. Nur in Ansehung des Letztern thun wir's, sonst wäre uns keine objectiv giltige Vernunft nöthig. Zeigte uns Jemand ein Mittel, wie wir ohne objectiv giltige Vernunft eine subjectiv giltige Vernunft haben könnten, so wäre die Voraussetzung und Annahme nicht nothwendig. Q. E. D.

„Wir finden diese transscendentale Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewol sie solche darin nicht immer erkannt oder sich selbst gestanden haben. Daß alle Mannichfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen, daß die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen behandelt werden müssen, — ist eine

*) S. 678 f. — H.

Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände. — Daß aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.“ *) Warum setzen sie es voraus? Weil sie es in der Natur anerkannten. Alle Naturlehrer, die Geschlechter, Arten, Gattungen aufzählten, verschwiegen sich, wenn sie deutlich dachten, dies Gesetz nicht; noch weniger warteten sie auf eine Philosophie, die ihnen solches transscendental, damit eine objectivgiltige Vernunft möglich würde, nicht beweisen, sondern a priori kritisch vorschreiben sollte. In der dürftigsten Sprache liegt dies Gesetz, da keine menschliche Sprache ohne dasselbe entstehen konnte. Wenn also die kritische Dialektik, weitläuftig an Worten und arm an Sinn, zu ihm noch ein andres erfindet: „Entium varietates non temere esse minuendas“, **) und herausbringen will, „wie das Gesetz der Specification auch wol nicht von der Erfahrung entlehnt sein könne; ***) wie die transscendentale Vernunft dem Verstande durch ein Gesetz der Gleichartigkeit, Varietät und dazu noch durch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe ein Feld bereite“: so wundert man sich über die Mühe dieses Spielwerks, da Jedermann den Ursprung dieser Begriffe durch Anerkennung in den Gegenständen weiß, jede Vernunftlehre †) ihn entwickelt und jede Sprachlehre ihn vorträgt. Vor aller Erfahrung weiß die Vernunft von Gattungen, Arten und Geschlechtern gleich wenig und kann sich über Gleichartigkeit, Varietät und Affinität keine Gesetze geben. Wird vollends „aus der scholastischen Regel des continui specierum oder formarum logicarum“ des mathematischen Leibniz Gesetz der Continuität hergeführt und des Leibniz mit Bonnet's Stufenleiter topisirt: ††) was kann man bei diesen Traumreden thun, als sich gähnend und gähnend verwundern?

„Die Verstandeshandlungen ohne Schemate der Sinnlichkeit sind unbestimmt; ebenso ist die Vernunfteinheit auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Allein obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein

*) S. 679 f. — H.
**) S. 684. — H.
***) S. 685. — H.
†) Z. B. Reimarus, Lambert, und welche nicht? — H.
††) S. 686 — 696. — H.

Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniß in einem Princip ist. Denn das Größeste und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringirende Bedingungen, welche unbestimmte Mannichfaltigkeit geben, weggelassen werden."*) Kein Größtes läßt sich außer seiner Reihe des Kleineren, kein Absolutvollständiges ohne den Inbegriff seiner Integraltheile bestimmt denken; mithin wäre dies Schema der Vernunft ohn' alles Schema. Dem ist aber nicht also; denn der Grund der Vernunft ist nicht absolute Vollständigkeit, sondern Nothwendigkeit, innere Gewißheit. Auch ist's nicht also, daß für die Einheit der Verstandesbegriffe kein Schema ausfindig gemacht werden könne, da, recht gefaßt, es die Kategorien selbst sind; in ihnen (denn Vernunft und Verstand bearbeiten eine und dieselbe Welt von Gegenständen) ist in Sätzen und Schlüssen höherer Ordnung auch das Schema der Vernunfteinheit gegeben. Und zwar gegeben in ihrem anerkennenden Wesen selbst mit Gesetz und Ordnung; sie können und wollen darüber nicht hinausschreiten.

Schema der Verstandes- und Vernunfteinheit.

1.
Sein.
Dasein, Fortdauer,
Kraft.
Vernunftgesetz der Identität.

2.	3.
Eigenschaften.	Kräfte.
Dasselbe, Ein Andres, Geschlechter, Gattungen, Art.	Bestehend, Freundlich-, Feindlich-wirkend, Fortwirkend.
Vernunftgesetz der Homogeneität, Differenz und Artung.	Vernunftgesetz der Causalität, Affinität und des nexus effectivus.

*) S. 692 f. — H.

4.

Maß.
Punkt,
Extension, Protension,
Intension,
Vernunftgesetz des Continuum, Maximum,
Minimum u. s. w.

Sollte es noch einer Entwicklung bedürfen?

Gesetz der Vernunft.

1. Wenn erkennen heißt: in Vielem ein Eins unterscheiden, fassen, sich aneignen, so ergiebt sich, daß Beides, das Viele und Eins, nicht ohne einander sein können. Das Eins, das ich mir aneigne, heißt das Besondere und ist in dem Gemeinen, aus dem ich es sondere, enthalten. Die Sonderung konnte nicht geschehen, wenn das Ungesonderte nicht vorher meine Sinne oder meinen Verstand traf.

2. Vom untersten Sinn bis zur höchsten Kraft der Vernunft reicht dies Zusammen-, Mit- und Ineinandersein des Gemeinen und Besondern. Jedes Organ eignet sich aus der gemeinen Masse das Seinige zu und läßt das Andre. So wird unser Leib erhalten, indem jedes Gefäß desselben dabei einen Dienst thut. So sondert jeder Sinn aus dem Gemeinen, der großen Vorrathkammer der Welt, sich das Seinige; so die Einbildungskraft, der Verstand, so endlich auch die Vernunft. Das menschliche Erkenntnißvermögen hat nur eine, diese Kraft, im Allgemeinen ein Besonderes zu erfassen, dies Besondre im Allgemeinen anzuerkennen, jenes in diesem, dieses in jenem zu sehn und eins auf das andre zurückzuführen.

3. Von Kindheit auf particularisiren wir also aus dem Allgemeinen und umgekehrt, weil wir im großen Chaos der Gegenstände Aehnlichkeiten und Unterschiede zugleich bemerken. Der Mensch z. B. sah eine Heerde; wird er zuerst jedes Individuum mit einem eignen Namen bezeichnen? Ihrer gemeinschaftlichen Aehnlichkeit wegen nennt er die Heerde mit einem Namen, Schafe, Bäume, Sterne; er sah das Einzelne im Allgemeinen. Oder wenn er zuerst nur ein Einzelnes erblickte und ihm darauf ein Aehnliches wieder kam, wiederholte er den Namen, als ob es dasselbe wäre, ihn auf alle Fälle ähnlicher Wiederkunft deutend; er sah das Einzelne im Allgemeinen. So entstand die

menschliche Sprache; sie ist von Gemeinwörtern voll, die in einer langen Zeitfolge erst particularisirt wurden, lange noch nicht alle particularisirt sind und nie alle particularisirt werden können und werden. Das Wort Baum war dem Menschen leichter zu nennen, wo irgend ein Baum sich zeigte, als jede verschiedene Baumgattung. So allenthalben.*)

4. Ein Kind generalisirt gern. Wenn es einen Elephanten sieht, so glaubt es, alle gesehen zu haben; das Individuum wird ihm Typus des Geschlechts mit allen seinen Particularitäten. War der Elephant grau, so müssen alle Elephanten grau sein, bis es hört oder liest, daß es auch weiße Elephanten gebe. In allen Sprachen findet man Reste von dieser Kindheit der Menschen in Generalisirung der Individuen zu Geschlechtsnamen durch ein oft sehr unwesentliches oder besonderes Merkmal; und in wie Manchem bleiben wir zeitlebens solche Kinder! Jeder malt sich den Engel und Teufel seines Geschlechts aus Particulareindrücken nach seiner Weise.

5. Ein Kind generalisirt gern. Nach einer oder zwei gemachten Erfahrungen ist seine rasche Seele sogleich mit einem allgemeinen Erfahrungssatz fertig, unter der Firma des Wörtleins all: „Alles, was Federn hat, fliegt", bis es aus neuen Erfahrungen inne wird, daß Manches, was Federn hat, auch nicht fliege. So bildet sich die sogenannte Analogie unsrer Erfahrungen aus wenigen oder mehreren, genau oder schlecht bemerkten Fällen, mangelhaft oder hinreichend; immer aber, wenigstens verschwiegen, mit dem Wörtchen all ausgerüstet, das sie doch so selten oder eigentlich nie verdient.

6. Denn wann sind unsre Gemeinbegriffe vollständig? wann

*) Dies ist der Schlüssel zu Bildung der menschlichen Sprache in allen Theilen der Rede. Der Name (nomen) war an einem oder mehreren Individuen erfunden; man wiederholte ihn als einen Gemeinnamen, und zu Bezeichnung dieses Gegenstandes ward er durch der, die, das particularisirt. Mann, Frau, Kind, bei einzelnen mehreren Objecten anerkannt, waren Gemeinnamen; der Mann, die Frau, das Kind mußten den Gemeinnamen particularisiren. So entstanden verkürzende Anweisungsworte (ich, du, er, dieser, jener), bei denen die nomina selbst verschwiegen werden konnten, die also, obgleich stets in Particularfällen gebraucht, die Rede generalisirten. Alle Worte des Seins, Leidens und Thuns (verba) wurden (obgleich bei einzelnen Gelegenheiten erfunden) Gemeinbegriffe. Ein Infinitiv bezeichnete mit weniger Veränderung beim Thun und Leiden alle modos und Zeiten, bis diese nach und nach durch Endungen, Vor- und Beiworte einzeln bestimmt, d. i. particularisirt wurden. †) — H.

†) Setzen z. B., der Hauptbegriff, war da, den man nach und nach durch Präpositionen und Adverbien (vor-, zu-, bei-, nachsetzen u. s. w.) particularisirte. Mit den casibus der nominum ist's ein Gleiches; manche Sprachen dekliniren, d. i. particularisiren noch jetzt wenig oder gar nicht. — H.

können wir im genauesten Sinn all, Alles sagen? Nie, als wo der Begriff dies all selbst enthält, oder wo er ganz unser ist und wir also zu ihm so viel nehmen können, als uns beliebt. Da wohnen wir in unserm Eignen und dürfen sagen: „Dies Alles ist mein! d. i. dies ist Alles, was ich habe."

7. Also lügen wir immer, wenn wir all sagen? denn wie selten haben wir überzählt und können überzählen, ob dies Alles sich auch als All constituire! So will das Wort nicht verstanden sein, oder wir könnten es beinah nie gebrauchen. All sagen wir, wenn zu unserm Zweck nichts fehlt, oder wenn sich von dieser Bezweckung nichts ausnehmen soll, was zu ihr gehört, oder endlich, wenn wir gnug haben und zu zählen, zu bemerken aufhören. Aus bloßer Lässigkeit sagen wir dann ein so allgemeines Machtwort. Kurz, wir generalisiren immer nur in Absicht zu particularisiren, so wie wir nicht particularisiren können, ohne ein All im Sinne zu haben; beide Begriffe sind wie das prius und posterius innig verknüpft.

8. Wenn also der Obersatz des Vernunftschlusses mit einem All hervortritt, was will dies All? Legt es uns auf, zu zählen und fortzuzählen, bis wir zur „absoluten Vollständigkeit" der Zahl dessen gelangen, das mit All genannt ist? Nichts weniger! Denn damit kämen wir eben von dem Schluß weg, zu dem das All einleitet. Das Wort heißt blos: „nichts ausgenommen von dem, was das Subject sagt, was mir und Dir in ihm bekannt ist, und was jetzt zu unserm Zweck gehört." Oft kann es daher auch gar ausgelassen und das Subject, wenn es seinen Begriff ganz bezeichnet, allein gesetzt werden. Ob ich sage: „Alle Kinder sollen ihre Eltern lieben" oder „Kinder sollen ihre Eltern lieben", ist gleichgiltig, ja das Letzte wird treffender, weil sich damit das Subject in seiner Natur nackt darstellt, ohne durch ein scheinbares Ueberzählungswort irre zu führen. Das All und Keiner des Syllogismus sind also blos Classen- und Schulworte, zu verhüten, daß sich kein Quidam von der Regel ausnehme. Dem Schluß soll sich nichts entziehen, was zur Particularisation des Allgemeinen auf diesen Fall gehört. Möge in andern Beziehungen das Subject mit sich führen, was es wolle, hier tritt es nur zur Subsumtion und Entscheidung, zur Form eines Conclusum auf; daher wir im gemeinen Reden die Allgemeinsätze gar weglassen und Den für einen Pedanten halten, der sich mit ihnen als einer prächtigen Universalität brüstet. Wir setzen sie voraus oder deuten sie nur an und subsumiren. Auch halten wir Den gewöhnlich für einen leeren Kopf, der auf unübersehbare Allgemeinsätze losgeht. Nicht

auf ihr weites Umfassen und Ausdehnen kommt es uns an, sondern auf ihr Zusammenfassen und Anwenden.

9. Anwenden; ein ausdrückender Name. Ich wende den Satz, daß ich ihn zum Gebrauch bringe, zum Prädicat des gegenwärtigen Falles; an seiner weitern müssigen Ausdehnung ist mir jetzt und hier nicht gelegen.

10. Der Vernunft Amt ist also, ein gegebnes Allgemeine zu particularisiren, im Unbedingten das Bedingte anerkennend zu finden und festzustellen; eine Jagd im Allgemeinen bis zur „absoluten Vollständigkeit eines Subjects, dessen absolute Vollständigkeit von uns gar nicht begriffen“, noch weniger dargestellt, am Wenigsten genutzt werden kann, ist kein Vernunftwerk. Was z. B. sollte der Vernunft daran liegen, eine „absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des Ganzen aller Erscheinungen, oder der Theilung des Ganzen in der Erscheinung, oder der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, oder endlich gar die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung“ zu dichten, wenn sich ihr diese Gemeinsätze nicht selbst aufdrängen, damit sie solche particularisire? Weshalb soll sie den Verstand über die Schranken aller Erkenntniß hinaus spornen? Gerade das Gegentheil thut sie, als eine zusammennehmende, scheidende, bescheidende Vernunft. Was über uns ist, spricht sie, bleibe an seinem Ort; zu uns steige daraus nieder, was unser ist und zu uns gehört. Dies macht sie im Allgemeinen als Merkmal klar und bindet es zu einem Schluß; sie stützt sich aufs Allgemeine, damit daraus im Besondern etwas gegründet werde.

11. Das regulative Principium der Vernunft kann also nicht „ein Problem sein, um der Vollständigkeit in der Idee gemäß eine Regel vorzuschreiben, nach welcher sie vom Bedingten vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird“, welcher focus imaginarius eine Lockung wäre, die zu nichts führt. Umgekehrt sucht sie aus dem Bedingungslosen, das ihr die Einbildungskraft in allgemeinen Ausdrücken vorspiegelt, den Weg zum Bestimmten, d. i. zum Bedingten. Statt z. B. aus den phantasirenden Worten Welt, Weltall, Weltganzes, Materie u. s. w. Sprünge ins Unermeßliche zu thun und diese hyperbolische Bahn gar für ihr „regulirendes Princip“ zu nehmen, kehrt sie von solchen Allgemeinbegriffen auf das Besondere. Sein, Dasein, Dauer, Kraft will sie, jene nur in Gestalten und Eigenschaften, Geschlechtern, Gattungen, Art,

diese in Wirkungen sehen und sich daraus Gesetze sondern. Deshalb legt sie ihr Maß daran; statt eines endlosen Progressus, der zu nichts dienen würde, will und muß sie in jedem Schluß den Regressus in sich selbst vollenden.

12. Wie steht's also mit der Transscendenz der Vernunft? Die wahre Vernunft transscendirt nie; nie steigt sie aus sich selbst oder über sich selbst hinüber. In ihren höchsten Gleichungen befolgt sie dasselbe Gesetz, das sie in den niedrigsten befolgte: „im Allgemeinen das Besondre zu finden, im Mittelwort (medius terminus) es festzuhalten und im Schluß zu gründen". Je höher sie ihren Begriff nahm, in desto Mehrerem muß er anerkennbar werden; im kleinsten und größten Umfange aber ist das Wesen der Vernunft wie des Zirkels: „Radien sind ohne Mittelpunkt nicht; von ihm gehen alle aus und kehren zu ihm wieder."

13. Bei diesem Begriff der Vernunft, wo ist der falsche Schimmer, der ihr natürlich sein und sie ewig aus sich selbst jagen soll? Wo sind die unvermeidlichen Antinomien, jener unablegliche Zank und Zwist, in den sie selbst von der Wurzel aus getheilt ist? Nicht nur verschwunden sind sie, sondern als die eigentliche Unvernunft (tortura mentis) verschwunden. Wollte das „regulative Principium" dieser distorquirenden Unvernunft, daß sie unaufhörlich aus sich selbst schreite und ein unendlicher Radius ohne Mittelpunkt und Umkreis werde, so spricht die wahre Vernunft: „Das bin ich nicht; mein Amt ist beschließen. Was Einbildungskraft, Verstand und Sprache in Allgemeinsätzen mir zuführen, wende ich an, ich subsumire; in mir ist kein Zwiespalt, in mir ist Friede." Friedestifterin ist die Vernunft zwischen dem Allgemeinen und Besondern, da Beides nicht ohne einander sein kann, indem sie Beides einigt, Beides verknüpft.

14. Wodurch knüpft sie Beides? Durch sich selbst, weil sie Vernunft ist. Sie macht das unbestimmte wüste All (omne), an welchem sich nichts denken läßt, zu einem ihr eignen Ganzen (toto), bedingt und bestimmt in seinen Gliedern.

15. Ein Ganzes, bestimmt in seinen Gliedern; hiemit flieht jene transscendentale Synthesis, die Feindin alles menschlichen Anerkennens, die Theile zu Theilen, Räume zu Räumen setzt, um ein absolutum zu erhaschen, wovon der Verstand keinen Begriff hat, welches auch auf diesem Wege des 1 + 1 nicht einmal zu finden wäre. An ihre Stelle tritt Umfassung des Begriffs (comprehensio) durch Zusammenordnung. Nicht aus Theilen wird der Vernunft ein Ganzes zusammengesetzt (synthesirt), noch in Theile von ihr zerstückt, dichotomirt; sondern als Ganzes

(totum) lebendig anerkannt in seinen Gliedern. Diese constituiren das Ganze energisch und höchst bestimmt, weil es nur in ihnen unzertrennt und untrennbar lebt. Absolut heißt ihr nicht das Bedingungslose, sondern das in und zu sich selbst Geordnete, durch sich selbst höchst Bedingte. Als Richterin vernahm sie

den Grund des Anbringens,
Partei und Gegenpartei
und
entscheidet.

Die Entscheidung kehrt zum Grunde des Anbringens zurück, der in beiden Mittelgliedern nur geweitet, d. i. von beiden Theilen auseinandergesetzt ward. Die beiden Extreme finden durch Ja oder Nein ihre Mitte wieder.

16. Hieraus ergiebt sich, warum unsre Kategorien als

1.
2. 3.
4.

gestellt wurden; ein leeres Spiel der Dichotomie sollte dies nicht sein. So gestellt, geben sie den Actus der Vernunft selbst an und sind nichts als die drei Glieder des Syllogismus, indem die zwei mittleren den medius terminus verbreiten und die vierte Zahl zur ersten zurückkehrt.*) Wenn ich z. B den Begriff vom Sein in seinen großen Dimensionen Raum und Zeit wahrgenommen habe, kehren beide Extreme in ihn selbst, in den Begriff einer bestehenden Kraft zurück, durch welche zwischen beiden der Zustand einer Beharrung wird. Der Begriff der Qualität, durch Geschlechter und Gattungen verfolgt, kann nirgend hin, als in sich selbst zur eigenthümlichen Art zurückkehren, in welcher jede Gattung, jedes Geschlecht beharrt, wenn Eigenschaften und Individuen in immerwährendem Strom sind. In der Kategorie der Kräfte werde ich aus Anziehung und Zurückstoßung nie eine Welt zimmern; es muß eine Kraft sein, aus welcher beide entspringen, und in welcher beide mit neuer Verjüngung, d. i. einem Effect sich wieder vereinen. Die auseinandergesetzten Extreme waren nur Mittelglieder. Im Begriff des

*) Der Construction der Rede nach würden sie thesis, aetiologiae, apodosis heißen. In andrer Rücksicht können die beiden Mittelglieder als integrirende Theile des Hauptbegriffs betrachtet werden, der in 1 und 4 erscheint. — H.

Maßes endlich kehren seine beiden Dimensionen, Extension und Protension, die vom Punkt ausgingen, als weitgenommene Extreme zur dritten Dimension, der Intensität, wieder. Die Kategorie ist also nichts als der in seiner Construction dargestellte Vernunftactus; die beiden Arme der Wage müssen an einer Unterlage befestigt sein, worauf zwischen beiden ein Viertes, die Zunge, den Ausschlag giebt, d. i. entscheidet.

17. Den vier Hauptbegriffen der Kategorie legten wir vier Wissenschaften unter, dem Begriff des Seins Ontologie, d. i. eine Philosophie der Verstandessprache, dem Begriff der Eigenschaften Naturkunde, der Kräfte Naturwissenschaft, der Größen Mathematik; in der Construction aller muß sich die angegebne Regel der Vernunft zeigen. Und sie besteht ihre Probe. Die Zusammenhäufung eines Wörterbuchs, in welchem Wort auf Wort wie Blatt auf Blatt folgt, giebt uns den Begriff einer Sprache nicht, sondern Ableitung und Zusammensetzung der Begriffe, Etymologie und Syntaxis. Nicht Synthesis des Einzelnen zum Einzelnen, sondern συμπλοκή, Comprehension des Ganzen, d. i. die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern. In der Naturkunde giebt das Hin- und Herzählen der Gattungen und Geschlechter keinen Begriff der Wissenschaft, sondern ihre Zusammenfassung unter den Hauptbegriff, Charakter, Genesis, Art, d. i. die Anerkennung des Allgemeinen in dem Besondern und wechselseitig. In der Physik bringt eine Dichotomie mechanischer Kräfte nie zum Ziel; beide, aus einer Ursache entsprossen, in eine Wirkung zusammengehend, wirken durch Verwandtschaft auf einander, freundlich, feindlich; nur also wird etwas in der Natur, die sich nicht anders als genetisch durch Abkunft, Verwandtschaft, Erzeugungen hält und in ihnen fortlebt. Ihr Typus:

Genetische Abkunft,
Freundschaften, Feindschaften,
Producte,

trägt den Typus der Vernunft selbst an sich.

18. Entgegengesetzt also einem natürlichen Hange zu Paralogismen, Antinomien und einem sinnlosen Laufen ins Unendliche dürfen wir die Vernunft als unser letztes, in sich selbst beschlossenstes Vermögen ansehen und, wenn wir in jedem andern eine Regel bemerkten, auch dieser ihr inneres, ewiges Gesetz nachzeichnen.

Sinnenempfängnisse,
Phantasien, Verstandesbegriffe,
Vernunftideen.
Gesetz:

„Wäge zu beiden Seiten. Umfasse den Begriff in allen seinen Gliedern und führe ihn in sich selbst zurück. Nur das in sich Höchstbestimmte ist absolut und nothwendig."

19. Hier also scheiden sich Vernunft und Phantasie oder vielmehr Phantasterei völlig. Eine Philosophie, die das gesammte Reich der Sinnlichkeit in zwei nichts ausdrückende Formen auflöst und damit das Wesentliche desselben, unser Innewerden, vernichtet; sie, die das Wesen des Verstandes, Anerkennung, aufhob und statt ihrer einen dunkeln Schematismus nirgend entsprossener Wortlarven setzte; sie, die, das Amt der Vernunft mißkennend, diese selbst zur dichtenden Jägerin im Unvernehmbaren machte und den einfachsten Begriff der Vernunft als ein Ideal, d. i. als ein Gedankenbild der Phantasie, imaginirt, hat eben damit dem Amt der Vernunft entsagt. Diese wirft ein gesammeltes, sich selbst widersprechendes Ideal hinweg und spricht: „Nichts Heiliges ist in Dir. Mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst; sie ist mir in mir und in Allem gegeben." Auf einem Daseienden, Nothwendigen, in sich Höchstbestimmten steht alle Veränderung; jeder Begriff des Verstandes, jedes Urtheil der Vernunft hangt am Wort, ist oder ist nicht; es setzt Wahrheit voraus, Wahrheit in sich, zuletzt ewige Wahrheit.

20. Könnte das Auge oder irgend eine Organisation der Natur sich selbst aussprechen, sie spräche sich aus als Formel einer unendlichen Vernunft, d. i. unendlich vieler in ihr dargestellten Verhältnisse, in sich selbst zusammentreffender Gedanken. Der Vernunft spricht sie sich also aus; sich selbst spricht die Vernunft also aus, auf ein nothwendiges, d. i. höchstbestimmtes Dasein mit seinen Folgen, auf Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung gegründet. Nehmt dies weg, so ist Alles ein Traum, ein Phantasma.

21. Aber die Vernunft weiß, daß sie ist; sie weiß es allein. Selbst die Phantasie könnte ohne sie nicht dichten; die dichtende Phantasie setzt Vernunft voraus und hüllt, was sie nicht genau kennt, nur ein in ihre Bilder. Auch der Wilde, der vor dem mächtigen Wasserfall als einer Wirkung des großen Geistes kniet, ehrt die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung; hundert Stufen der Naturwirkungen höher hinaufgestiegen, knieen wir anerkennend wie er. Die Phantasie selbst hat droben ihre Flügel ver-

loren; auch sie erkennt eine durch sich bestehende ewige Wahrheit. Keine Naturgesetze, keine Mathematik findet ohne diese statt; nichts bliebe uns übrig als erdichtete Prototypen, gehäufte Summen, synthetische Ideale, Schwärmereien, die die reine Philosophie weder anerkennt noch ausspricht.

22. Hinweg also mit dem Wort: „Ideal der reinen Vernunft"; die Vernunft dichtet und schafft keine Ideale! Nothwendigen Begriff, Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung sucht sie; in ihr selbst ist ihr dieser gegeben. Sie darf damit nicht tändeln, oder sie ist keine Vernunft mehr; der Prototyp derselben ist Bestehen in sich, nothwendige Wahrheit. Eine beschränkte, aber keine mangelhafte Copie ist sie dieses Urtypus; denn auch im kleinsten Wassertropfen spiegelt sich die Sonne als Sonne; der kleinste Zirkel ist seinem Wesen nach Zirkel. Wer die reinste Idee der Vernunft für Phantasie erklärt, erklärt auch für Phantasie, daß $2 + 2 = 4$ sei; er gab die innere Nothwendigkeit des Begriffs auf, der alle unsre Ideen bindet und festhält.

23. Ein Wahn ist's, daß die Idee von Gott den Forscher der Natur störe oder aufhalte; willkürliche Wortidole, Phantasmen stören ihn, nicht aber der Begriff von absoluter, durch sich gegebner, nothwendiger Wahrheit. Lege diesen allenthalben zum Grunde, in jedem Dasein suchend das maximum oder minimum seiner Beharrung, in jeder Kraftäußerung Verknüpfung der Ursache und Wirkung, Du gehst nie irre. Der Begriff von Gott und seiner Einheit als einer reinen Vernunftursache hat die menschliche Vernunft aufgeklärt und von den Hefen der Phantasterei gereinigt. Er lehrte sie Einheit anerkennen, wo Einheit war; nothwendige Gesetze finden, wo sie sich ihr aufdrangen, d. i. allenthalben. Auf diesem Wege wird sie fortgehen, sich ihrer selbst freuend als eines lebendigen Abdrucks jener großen Verknüpfung, mit dem Siegel innerer Nothwendigkeit bezeichnet. Selbst die gaukelnde Phantasie wird sie zurechtweisen; denn diese ist doch nur ein Traum der Vernunft, ein Schatte der Wahrheit.

24. Wundern dürfen wir uns also nicht über die Streitigkeiten, die, wie über jeden mißverstandnen Begriff, so auch über den reinsten und einfachsten aller, über Gott, entstanden. Da er durchaus keine Zumischung der Phantasie leidet, in welcher er sogleich ein Unbegriff wird, ließ sich über ihn, in eine Mißgestalt gehüllt, viel streiten. Jeder Philosophie aber ist die reine Anerkennung dieser gewissesten Idee Kriterium; verkannte sie diesen Begriff, welchen reinen Begriff sollte sie nicht verkannt haben?

13.

Vom Discipliniren der reinen Vernunft.

„In der transscendentalen Elementarlehre haben wir (zum Gebäude des Inbegriffs aller Erkenntniß der reinen Vernunft) den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. — Jetzt ist es uns nicht sowol um die Materialien als vielmehr um den Plan zu thun, und indem wir gewarnet sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwol doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstehen können, den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfniß angemessen ist, zu machen."*)

„Die transscendentale Methodenlehre soll also die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft enthalten und in dieser Absicht mit einer Disciplin, einem Kanon, einer Architektonik und einer Geschichte der reinen Vernunft zu thun haben."**)

„I. Die Disciplin der reinen Vernunft."

„Sie bedarf, wo weder empirische noch reine Anschauung sie in einem sichtbaren Geleise halten, nämlich in ihrem transscendentalen Gebrauche nach bloßen Begriffen, so sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philosophie der reinen

*) S. 735. — H.
**) S. 735 f. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

Vernunft blos mit diesem negativen Nutzen zu thun hat. — Wo, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort, unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verrathen muß."*)

Die reine Vernunft, dem Hange nach eine Semper Augusta, soll also disciplinirt werden: von wem? Von ihr selbst? Wie kann die alte und immer junge Verführerin, Mutter so vieler Täuschungen und Blendwerke, sich selbst ziehen und bessern, da nach dem kritischen System diese Blendwerke und Täuschungen in ihrer Natur liegen? Der transscendentere Zuchtmeister der transscendirenden Vernunft ist also Niemand als der „kritische" Philosoph selbst, in dem die reine disciplinirende Vernunft substantiell, habituell, allgiltig wohnt.

„Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche."

„Reine Vernunft hofft im transscendentalen Gebrauche sich ebenso glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich dieselbe Methode anwendet. — Es liegt uns also viel daran, zu wissen, ob die Methode, zur apodiktischen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man ebendieselbe Gewißheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müßte.

„Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren, heißt, die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen."**)

Dieser Unterschied, aus dem fortan Alles abgeleitet wird, hilft so wenig dem Uebel ab, daß er auch nicht einmal den Punkt trifft, der Mathematik und Philosophie scheidet. Auch die Philo-

*) S. 739. — H.
**) S. 741. — H.

sophie construirt Begriffe, zwar nicht durch Linien oder andre mathematische Zeichen, aber durch Worte. Sind diese bestimmt und verständlich, warum sollte mittelst ihrer der anerkennende Verstand und die aussprechende Vernunft sich nicht Begriffe construiren? Entsprang nicht eben jener falsche Schimmer der transscendenten Vernunft, der in Amphibolien, Paralogismen und Antinomien umherlief, daher, weil die Transscendentalphilosophie ein Nichts als etwas, d. i. unbestimmte Zeichen als Begriffe übel construirte? Dagegen ist die mathematische Erkenntniß ebenso wenig aus der Construction als die philosophische; aus Anerkennung construirter oder construibler Begriffe entspringen beide, ja, es giebt Fälle in der Mathematik, da ich die Wahrheit der Sätze apodiktisch erkenne, ob ich sie gleich nicht construiren kann; und gegentheils Fälle, da die Construction dem Begriff zu widersprechen scheint, der dennoch apodiktisch gewiß ist.

„Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen; die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwol doch a priori."*) Auch die Philosophie betrachtet das Allgemeine im Besondern, indem sie jenes auf dieses bezieht; außer solchem Bezuge ist ihr das Allgemeine müssig; wie anderntheils Mathematik am Besondern das Allgemeine erkennt, ohne sich darum zu kümmern. Es geschieht dort wie hier eine Handlung der Seele. Ueberhaupt kann das Allgemeine, wenn es kein leeres Wort sein soll, nur am Besondern, das Besondre nie ohne ein Allgemeines philosophisch gedacht werden.

„In dieser Form" (daß ich philosophisch das Besondere nur im Allgemeinen, mathematisch das Allgemeine im Besondern und Einzelnen betrachte) „besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntniß und beruhet nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, daß sie von jener sagten, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniß ist die Ursache, daß diese lediglich auf quanta gehen kann."**) Da keine Form ohne Materie denkbar ist, so geht Mathematik ihrer Natur nach auf quanta, d. i. aufs Maß der Dinge. Wo ein solches stattfindet, treibt sie ihr Werk und würde es treiben, gesetzt, daß sie ihre Begriffe auch nicht in der Form, wie sie es thut, construirte. Da aber Maß im Unermessenen jeder Art schlechthin

*) S. 742. — H. **) S. 742. — H.

unser Begriff ist, den wir nach Belieben construiren mögen, so geschieht es im Raum darstellend; in Zahlen und der höhern Analyse nicht also. Als diese erfunden wurden, d. i. als ein neues Maß des Unendlichen an die Dinge gelegt ward, stand den Erfindern ihre Symbolik frei; zum Theil bezeichneten und bezeichnen Briten und Deutsche noch jetzt anders. An der Materie entsprang die Form, obwol vom Verstande erfunden. Wenn Einige den Begriff der Philosophie blos auf Qualität einschränkten, so thaten sie übel; denn alle Begriffe des menschlichen Verstandes, sie mögen Dasein, Eigenschaften, Ursache, Wirkung, selbst Maß, Zahl, Sprache oder jedes andre Symbol betreffen, sind im Gebiet der Philosophie. Dagegen mißt Mathematik; sie betrachtet nicht, sondern anerkennt und bestimmt Maßverhältnisse in allem Meßbaren, d. i. im unermessenen All Alles.

„Nur der Begriff von Größen läßt sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen; Qualitäten aber lassen sich in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen; daher kann eine Vernunfterkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich sein.“*) Auch bei quantis kann eine Vernunfterkenntniß anders nicht als durch Begriffe stattfinden; denn Verhältnisse sind Begriffe; und wenn sich Qualitäten in keiner andern als der empirischen Anschauung darstellen ließen, so hinderte dies ihre Construction als Begriffe nicht. Da sich aber nicht alle Qualitäten in empirischer Anschauung, d. i. sinnlich darstellen lassen müssen (es giebt Eigenschaften und Verhältnisse, die die Vernunft als abstracta anerkennt, Begriffe höherer Art, die dennoch völlige Gewißheit haben); da auch nicht Größe allein und nicht jeder Begriff von Größen sich in der Anschauung darstellen läßt (ein großer Theil der höheren Analyse stellt ihre Größen in keiner Anschauung dar): so sieht man, daß anschauliche Darstellbarkeit das Wesen der Sache nicht erschöpfe. Wahre Verstandes- und Vernunftbegriffe werden der Seele ursprünglich an den Gegenständen selbst, abgeleitet und erhöht in richtigen Worten, anerkennbar, welches mehr ist als anschaubar oder angaffbar. Alle diese Unterschiede, flach gegriffen, geben flache Disparaten. Z. B. „die Philosophie handelt ebensowol von Größen als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit“ u. s. w. Sie handelt davon; aber nicht wie die Mathematik handelt. „Die Mathematik beschäftiget sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räumen von verschiedener Qualität, mit der Conti-

*) S. 742. — H.

nuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben.“ Linien und Flächen als Räume von verschiedner Qualität sind undenkbar; wie ist Raum von Raum in Qualität unterschieden? Und wäre er's, so wird dieser Unterschied so wenig ein Geschäft der Mathematik, als im Continuum der Ausdehnung jemals die Qualität derselben (sofern sie nicht die Größe verändert) ein Gegenstand der Mathematik wird. Im Ausgedehnten zeichnet sie Verhältnisse, unbekümmert, ob das Continuum von Gold, Eisen oder ein Nichts sei.

Unnütz und langweilig wäre es, die weitern Behauptungen der „kritischen“ Philosophie vom Begriff der Mathematik und ihrem Unterschiede von der Philosophie zu durchgehen; zumal Allen der Radicalmißbegriff zum Grunde liegt, als ob sichtliche Construction die Sache erschöpfe. Erweitern wir also lieber den Gesichtskreis und fragen:

Giebt es eine Disciplin der reinen Vernunft? welches ist sie? und wodurch wird dieselbe?

1. Da Disciplin hier Zurechtweisung, Zucht heißen soll, so verdiente die Vernunft ihren Namen nicht, wenn sie als Richterin sich nicht selbst disciplinirte. Oder würde sie als Baumeisterin betrachtet, so kann sie freilich mit schlechtem Baugeräth nicht anders als schlecht bauen; ihr Diener, der Verstand, aber mit seinen Dienern, den Sinnen und der Einbildungskraft, muß die Macht haben, ihr besseres Geräth zu liefern, und sie selbst muß vermögend sein, anzuerkennen, daß sich mit Schlechtem nichts Gutes bauen lasse. Kann sie dies nicht, so ist bei ihr alle Schul- oder Kriegszucht vergebens.

2. Die Rivalität zwischen der Philosophie und Mathematik in Ansehung gethaner Fortschritte ist ein leerer, jetzt ziemlich abgekommener Streit. In beiden Wissenschaften kam es auf Umstände an, die sie weckten oder hinderten; jede aber ging ihres Weges. Die Mathematik mißt, zählt, berechnet. Da mit Genauigkeit nichts ohne sie construirt werden kann, so fand sie nicht nur in allen Bedürfnissen des Lebens, im Mordzeuge des Krieges selbst ihre Werkstätte, sondern da Alles in der Natur nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist, so stellen Sonne und Mond, Himmel und Erde ihr ein ununterbrochnes Schauspiel von Bewegungen dar, mit dem Zuruf: „Miß! zähle! wäge!“ Die Schiffs- und Kriegskunst, an denen in unserm politischen Zustande beinah Alles hängt, sammt ihrer unterirdischen Schwester, der Bergwerkskunde,

neben ihnen die vermehrten Bedürfnisse des Lebens, der wetteifernde Handel, endlich die Kunst fast jedes kleinsten Gewerbes, fordern unaufhörlich auf, Raum, Zeit und Kraft dem Gedanken gehorsam zu machen, das Meiste mit dem Mindesten, das Größte mit dem Kleinsten zu verrichten. Da nun nach einigen großen Erfindern des vierzehnten bis sechzehnten Jahrhunderts der menschliche Geist einmal auf diesem Wege vorgedrungen war, schritt er in den beiden folgenden Jahrhunderten mächtig weiter und wird weiter schreiten; denn das Maß aller Dinge, auch in der nächsten Anwendbarkeit für Menschen, ist nie vollendet. Außerdem geht die Mathematik wie jede andre sichre und höhere Kunst gleichsam dem Instinct zur Seite. Als Talent meldet sie sich sehr bestimmt an, überwindet Hindernisse und schreitet zum Werk; so lange es Bienen giebt, wird es auch Bau- und Meßkünstler geben.

3. Die Philosophie nahm einen andern Weg, nicht weil sie einen andern Vernunftgebrauch oder gar eine eigne transscendentale Vernunftform erfordert, sondern weil ihr ein weiteres, tieferes Feld der Begriffe zukommt. Mit Maß, Zahl und ihren bestimmten Zeichen kann die Mathematik, so lange Mond und Sonne in ihrem Lauf fortgehn, ihr Geschäft treiben. Die ältesten und neuesten Bemühungen der Mathematiker knüpfen sich an einander; denn Maß und Zahl bleiben immer dieselben. Die Philosophie hingegen, die das Dasein der Dinge, ihre Eigenschaften, ihr Aehnliches und Unähnliches, ja tiefer hinein Ursache und Wirkung erforschen und bei Allediesem auch das Maß nicht vernachlässigen soll, das in ihrem Gebiet versteckter liegt und dennoch jedem Dinge zukommt, ohne Zweifel hat sie ein ungleich schwereres, längeres, vielartigeres Geschäft als jene ihre nur Größen bestimmende Schwester. Nicht mit einer Kategorie umfaßt sie die Dinge; in allen Kategorien, die des Maßes selbst nicht ausgeschlossen, dazu in allen Rücksichten und Anwendungen vom höchsten bis zum geringsten Gebrauch des Lebens findet sie ihr Werk. Alle Gegenstände der Welt soll sie construiren, so weit die Natur, ihre Meister- und Schülerin, ihr unumschränkter Herr und ihr folgsamster Diener, reicht. Wer also die Mathematik, weil sie an viele Wissenschaften gelegt wird, und die Philosophie, die alle diese Wissenschaften selbst in sich begreift, an Inhalt und Umfang gleichsetzt, thut ebenso viel, als wenn er das Maß, das an einen Menschen gelegt wird, dem Inhalt und der ganzen Beschaffenheit dieses Menschen in allen Rücksichten gleichsetzte. Alle Wissenschaften und Künste, die Mathematik selbst umfaßt die Philosophie; ihr Gebiet ist unendlich.

4. Und dennoch ist ihre Bezeichnung so vielen Schwierigkeiten unterworfen; denn sie construirt Begriffe durch Worte. In diesen unterscheiden sich nicht nur Völker und Zeiten, sondern auch einzelne Menschen so unleugbar, daß ja eben diese einzelnen Worthaber mit ihrer anmaßenden Wortherrschaft ins Gebiet der Vernunft jederzeit die größte Verwirrung brachten. Mißverstandene, halb oder unrecht aufgenommene Begriffe monopolisirten sie; ein falsches Metall ward oft als Gold gestempelt. Und es lief Jahrhunderte umher; ihre Schüler zankten blutig darüber, bis wiederum ein andrer unternehmender Geist aufstand, der vielleicht nicht mit größerem Scharfsinn, aber mit glücklicherem Trotz neue Wortmünze in Umlauf brachte. Jetzt hatte man der alten satt; abgegriffen, war sie unkenntlich geworden, und die neue, vielleicht schlechtere an Werth, glänzte. Mit jedem verrufenen System sind wahre und schöne Ideen zu Grunde gegangen; und nur ein Geist wie Leibniz, der in allen Systemen das Wahre und Nützliche schätzte (wie Wenige sind dergleichen zu allen Zeiten!), verdient den Namen eines ächt philosophischen Geistes.

5. Ohngeachtet dieses großen Hindernisses aber, daß die Philosophie ihre Begriffe mittelst unbestimmter veränderlicher Worte construirt, ist sie bei Weitem nicht rückwärts gegangen, sondern wenn man, wie es sein muß, ihren Umfang mit berechnet, schritt auch sie vor. Und wodurch schritt sie vor? Dadurch, daß sie gleich der Mathematik einen neuen Calcül gewann, die Landessprachen. So lange man in ihr ein Griechisch-Latein redete, das weder Aristoteles noch Cicero hätten verstehen mögen, schleppte man den alten Trödelkram mißverstandner Abstraction fort und zwang den Geist in diese verlebten Wortformen. Sobald man aber in seiner Sprache zu denken wagte, ließ sich der gesunde Verstand nicht überwältigen; er warf die fremden Wortlarven ab, anerkennend seine Begriffe in seiner Sprache.*)

*) Auch hier war Luther für uns Deutsche ein hochverdienter Mann. In einer männlichen Verstandessprache machte er der Philosophie Raum; er stürzte auf dem Felde, das er tapfer bearbeitete, die Scholastik. Man ging ihm nicht nach, wie man hätte thun sollen; im Gebrauch der Landessprache kamen Frankreich und England uns weit voran. Zu lieb war den Schulen die scholastische Transscendentalphilosophie, bis nebst Andern (Thomasius z. B.) Leibniz den großen Sinn hatte, bei der genauesten Technologie die Philosophie des Verstandes und der Vernunft zur verständlichen Philosophie zu machen, wie es sein sollte. Er selbst zeichnete nur Risse, meistens in fremden Sprachen, aber für alle Wissenschaften gleich philosophisch. Niemand ehrte den Scholasticismus mehr als er, Niemand aber verwarf auch bestimmter als er dessen leere Wortformen. Daß Wolff, obgleich mit eingeschränkterem Geiste, seine Philosophie in verständlichem Deutsch schrieb, gereicht ihm zu seinem größten Verdienst; dadurch und durch Uebersetzungen aus andern Sprachen oder durch das

6. Da seit Descartes und Leibniz Philosophie und Mathematik, wie es sein soll, vereint getrieben wurden, glaubten Einige, die äußere Euklidische Form sei der Philosophie günstig. Hatten sie daran Unrecht? Sie hatten's, wenn sie dachten, daß mit der äußern Form, auch übel angewandt, Alles gethan sei; war aber wol Jemand so schwach, dies zu denken? Methode heißt Lehrart; Unterschied und Ordnung also, Bestimmung wollten sie ihren Lehrsätzen durch diese Methode geben; war dies unrecht? Daß kein Satz für etwas Anders genommen würde, als was er sein sollte, daß keiner an unrechtem Orte stünde und sich eine falsche Gewißheit anmaßte, dies war Zweck des mathematischen Lehrvortrages; war er, recht gebraucht, verwerflich? Der kritischen Philosophie wäre freilich diese Methode ein Fegfeuer, und vielleicht noch mehr.

7. Längst ist's erwiesen, daß das Wesen der mathematischen Lehrart Gründung in Principien, deutliche Bestimmung, Ableitung und Ordnung der Begriffe sei;*) sind diese nicht auch ohne articulirte Benennung Erfordernisse jedes gründlichen, ordentlichen Lehrvortrages? Soll der Name „discursive“ Philosophie bedeuten, daß wie im Discurs durch ein Umherwandeln in der Rede Alles gethan sei, so gebt uns statt solcher Discurse lieber den alten steifen Dogmatismus wieder, bei dem man doch, was man las, wußte.

8. Da aber Methode nicht Alles ist, sondern es auch in ihr auf die ersterfaßten Begriffe und Worte vor Allem ankommt, da alle Jahrbücher der Geschichte es bezeugen, daß durch Sprachformeln der Philosophie ihr Unheil gekommen, indem durch sie jene Paralogismen, Antinomien, Amphibolien nach Zeit und Gegend erzeugt, genährt und erzogen wurden, so hat man von etwas mehr als von mathematischer Methode zu reden, wenn es auf eine Vernunftzucht ankommt. Zucht der speculirenden Phantasie, des Letternwitzes und Wortscharfsinns sollte sie heißen; und eben diese Zucht kann kein andrer als der Verstand und die Vernunft üben. Zwar hat schon die Zeit diesen Wortspeculatis-

Lesen fremder philosophischer Schriften ist der Geist der Deutschen etwas gelichtet worden; sonst säßen wir noch auf den Schulbänken alter Quidditäten und Hocceitäten. Jedem System, das uns in neuen Wortformen diese alte Nacht wiederbringt, sollen wir der Ehre unsrer Nation halben entgegentreten; denn nichts lähmt den Verstand mehr als das Nachplappern dunkler Formen. Mit welcher Mühe wurden sie drei Jahrhunderte lang aus dem schweren Gehirn der Grübler allmählich verscheucht! — H.

*) In mehreren Abhandlungen hat Kästner manche Mißverständnisse gerügt, die man von mathematischen Begriffen in der Philosophie oft wiederholen und auch jetzt wiederkommen sieht. — H.

mus in Manchem trefflich disciplinirt. Hundert Widerstreite in dialektischen Discussionen, die einst Ruhm brachten, an denen, wie man glaubte, das „Interesse der Vernunft", der Wissenschaften und der Menschenglückseligkeit hing, erregen jetzt Scham, Ueberdruß und Ekel; andrer jetzt geltenden wird man sich schämen und sie bald zu den Heldenwaffen stellen, die man einst Morgensterne nannte.

9. Da aber, was die Zeit thun soll, nur durch Kräfte in der Zeit bewirkt wird, so verwalte Vernunft das Amt der Zeit. Keinen Wortlarven gönne man Raum; den falschen Tief- und Leersinn, wie anmaßend er sich auch geberde, decke man (unerschrocken, was die Menge sage) auf. Man kommt dadurch trüben Verirrungen vor oder hilft ihnen ab und vertreibt die Schwere aus bleibeladnen Köpfen.

10. Vor Allem entferne man den Wahn, daß eine wissenschaftliche und verständliche Sprache zweierlei sei. Habe jede Kunst wie jedes Handwerk ihre Kunstsprache; der Lehrling lerne sie und schäme sich ihrer nicht. Jeder strengen Wissenschaft gebührt die ihrige; sie halte darauf mit Genauigkeit und Ordnung; diese sind ihre Disciplin. Verständig aber und verständlich muß diese Sprache sein, d. i. sie muß in klaren Ausdrücken Begriffe, nicht leere Formen und Schemen enthalten; sonst ist sie kein wissenschaftliches, kein Kunstwerkzeug. Verstand der Sache bewahrt die Vernunft vor Abwegen nichtiger Speculation; von innen heraus wird sie hiedurch disciplinirt. Mit jeder Entdeckung der Naturgeschichte und Naturlehre, der vergleichenden Anatomie, Astronomie, Chemie u. s. w. hat die falsche Vernunft von ihrem Trödelkram einen Zierrath verloren, indem die wahre Vernunft eine neue Formel der Wahrheit gewann. Wenn ringsum junger Frühling blüht, wer würfe nicht gern den alten, leeren Winterstrohkranz des Transscendentalismus beiseite? Diesen Frühling wecke man auf; ja, er ist da, er ist da; wem wäre er unsichtbar?

11. Philosophire (sagten die Alten),[1]) aber kurz und zu rechter Zeit! Was soll jungen Leuten, die von der Schulbank kommen, jenes Wortgeschwätz transscendentaler Grillen, das sie weder verstehen, noch anwenden, noch prüfen und widerlegen können, mit desto größerem Enthusiasmus aber aufnehmen, da sie mit ihm Alles zu haben glauben? Statt wahren anerkennenden Verstand, der sich nur an Gegenständen erproben kann, statt wahre prüfende Vernunft in ihnen zu stärken, nimmt der Transscendentalismus ihnen solche, wogegen er sie mit einem Ruhekissen der Trägheit, der stolzen Verachtung des Empirismus, mit dem

[1]) Cic., Tuscul., II. 1. — D.

Geschmack an Nichtigkeiten und Wortgezänk, das die Summe von Weisheit sein soll, reichlich versieht. Alles a priori habend, Gesetzgeber aller Natur und Schrift, verachtet er fortan wirkliche, zumal mühsame Kenntnisse und dünkt sich, leer wie er ist, einen kritischen Philosophen. Diese „kritische“ Leerheit, diesen Stolz, der sich mit Distinctionen brüstet, diese Anmaßung, Natur und Kunst aus sich entspringen zu lassen, disciplinire man, oder wenn sie indisciplinabel sind, so übe man gegen sie die ächte Kritik und Philosophie der Alten, d. i. aller aufgeklärten Köpfe, die in vergangnen Jahrhunderten lebten; man zeige ihnen, was von je her (der von ihnen mißgebrauchte Name) wahre, feine, scharfe Kritik war.

12. Was war's, das z. B. im Jahrhundert der Reformation die Philosophasters bändigte und disciplinirte? Noch jetzt nennt man neben den Namen eines Valla, Vives, Luther, Melanchthon u. s. w., die sich den Verderbern der Wissenschaften und Lehrart mit Ernst widersetzten, auch die Namen Erasmus, Hutten, Neuenar, Busch und jene andern mit Dank, die die zelosissimos Magistros nostros, qui sciunt arguere pro et contra, den illuminatissimum M. Ortvinum Gratium, Petrum Strausfederium, Jo. Krabacium, Stablerum, Arnoldum de Thungaris und Nicol. Luminatorem disciplinirten. Wer schreibt uns jetzt epistolas philosophorum criticorum, Briefe der kritischen Philosophen in ihrem eignen Stil, sowol um Jünglinge zu entnebeln, als um von unserer Nation die Schmach abzuwälzen, daß die gesammte Philosophie der Deutschen (philosophia teutonica) transscendire?

Erinnerung.

Bekannt ist's, wie laut die gravitätischen Wahrheitsfreunde dagegen gesprochen haben, daß Scherz mit Ernst, Spott und Wahrheit mit einander nicht vermischt würden. Unzeitig vermischt oder gar verwechselt mit einander dürfen sie nie werden. Wenn sich aber statt der Wahrheit ein ander Ding einstellt, das

1. Wahn*) heißt; gesetzt er stammte auch nur aus humour,

*) Wahn hieß ehedessen Wohn und heißt in einigen Provinzen noch also. Er ist eine eingebildete Meinung, eine Gedankengewohnheit. Den humour beschreibt Ben Jonson also:

As when some one peculiar quality
Doth so possess a man, that it doth draw

d. i. aus dem sich gehen lassen und aus einsamer, nie gescholtener Gewohnheit: wer wird es für Feindeshand ansehen, die dem Humoristen den Spiegel vorhält und spricht: „Siehe!" Ein solcher Spiegel ist der leise Sokratische oder Horazische Scherz, der dem Geberdenden nur seine eigne Gestalt zeigt: „So sprichst Du, so discurrirst Du" u. s. w. Würde aber diese possierliche Eigenthümlichkeit

2. Zur Anmaßung und diese Anmaßung zur Mode, also daß jeder Höfling Alexander's den Kopf wie sein König trüge und ihn so tragen müßte: wer fühlt nicht, daß der linde Scherz sich hier in einen höheren Scherz, in leisen Spott verwandle? „So wollen wir ihn nicht tragen," spricht der Mensch mit freigebornem Nacken; „Jeder trage den seinen, wie die Natur ihn ihm gab." Und je stolzer die Anmaßung spräche, wenn sie sogar der leerste, ein blos verneinender Dogmatismus, aber mit einer Behauptung würde, als ob es vor und nach ihr keine Hälse gegeben und sie das ausschließende Recht hätte, zu bestimmen, wie alle getragen werden müßten: würde der Scherz über diesen alleinseligmachenden Dogmatismus, d. i. über eine gebietende und nachgesprochene Nichtssagerei, nicht lauter und lauter?

3. Wenn diese Anmaßung zur Unduldsamkeit wüchse, so daß Jeder, der den Kopf nicht also trägt, eben dadurch des seinigen verlustig, und gerade heraus erklärt würde, daß Jeder, der ihn nicht also getragen, nie eines Kopfs werth gewesen; wenn der Sultan eines neuen Reichs dasselbe dadurch begründete, daß er nicht nur seine Brüder, sondern seine Vorgänger in den Gräbern des etwa noch scheinenden Lichts ihrer Augen beraubte, weil von jetzt an das Licht aufgehen müßte: verwandelte sich nicht ohne Willkür, aus innerm Zwange der hellere Scherz in einen mißbilligenden Spott? Denn welcher Sterbliche oder Gestorbene verliert gern das dunkel oder hellscheinende Licht seiner Augen?

4. Würden solcher Intoleranz sogar Tribunale errichtet, denen diese Affectation und Anmaßung, diese gebietende Nichtssagerei die gewöhnliche Rechts- und Urtheilssprache wäre; würfen sich diese Tribunale unberufener, unbeglaubigter Geheimrichter zu Inquisitoren aller Köpfe blos und allein in Vollmacht ihrer Let-

All his affects, his spirits and his pow'rs
In their constructions, all to run one way
This may be truly said to be a humour.
But that a rook by — should affect a humour!
O it is more than must ridiculous. — H. [Wahn ist mit wohnen, Gewohnheit nicht verwandt. — D.]

ternbesorger auf; bemächtigte sich diese Affectation und Anmaßung, diese gebietende Nichtssagerei und Inquisitionscabale öffentlicher Lehrstühle, um eine unerfahrne feurige Jugend vielleicht auf ihre Lebenszeit zu verwahrlosen: wem verwandelte sich hierüber sein leiser oder lauter Spott nicht in laute Rüge mit Hohn und Verachtung! Der schärfsten „kritischen“ Philosophie gemäß, in aller Menschen Herz geschrieben, ist diese

Kategorie des Scherzes und Spottes.

1.

Wahn und Affectation
erweckt und verdient
Scherz,

2.	3.
Stolze Anmaßung lauten Scherz,	Anmaßende Intoleranz mißbilligenden Spott,

4.

Geheime Inquisitionsgerichte und Cabalen lauten Hohn, rügende Verachtung

Die Geschichte der Zeiten bestätigt diese Kategorie durch einen unwiderstehlichen Empirismus. Gegen die Sophisten sprachen Sokrates und Seinesgleichen ironisch; gegen anmaßend-stolze Sectirer Lucian und seine Nachfolger mit lauter lachendem Scherz. Ueber die verfolgende Intoleranz schrieb Butler seine Knüttelreime, Andere ihre schärfer rächenden Verse, und über jede Cabale Swift mit höhnender Verachtung. Wie ein Riese des Verstandes ragte er über die Cabalen seiner Zeit und ragt noch die unsern hinüber.[1]) Lasset uns eine Probe seiner reinen Vernunftdisciplinirung hören!

---

[1]) Vgl. Herder's Werke. XIV. S. 145 ff. — D.

Swift
über den Ursprung neuer Schemen in der Philosophie und ihre mächtige Verbreitung.*)

„Demnach lasset uns die großen Einführer neuer Schemen in der Philosophie untersuchen und ausfinden, aus welchem Vermögen der Seele die Disposition entstehe, daß sterbliche Menschen sich dergleichen in den Kopf setzen, und zwar mit so bitterem Eifer, in Dingen, die nach Jedermanns Eingeständniß für uns unerkennbar sind, aus welchem Keim diese Disposition erwachse, und welcher Qualität der menschlichen Natur diese großen Neuschöpfer den Zulauf ihrer Schüler verdanken. Zumal es bekannt ist, daß verschiedene dieser Anführer, sowol unter Alten als Neuern, von ihren Gegnern gewöhnlich und in der That von Jedermann außer ihren Anhängern für Leute genommen wurden, mit denen es nicht richtig stünde, da sie überhaupt im gemeinen Lauf der Worte und Handlungen nach einer Methode vorschritten, die von den gewöhnlichen Dictaten der unverfeinten Vernunft sich sehr entfernte, dagegen aber in ihren verschiednen Modellen mit ihren unbezweifelten Nachfolgern in der** Akademie sehr übereinstimmten. Von dieser Art waren *****, die, wenn sie jetzt auf einem Haufen, jedoch ohne ihre Anhänger aufträten, in unserm nicht unterscheidenden Zeitalter offenbar Gefahr liefen, daß man ihnen Aderlässe verordnete oder sie gar in dunkle Kammern bannte. Denn welcher Mensch im natürlichen Zustande oder Gedankenlauf ließe sich's einkommen, daß er es in seiner Macht habe, die Begriffe des ganzen Menschengeschlechts sämmtlich und sonders genau auf die Länge, Breite und Höhe der seinigen zu reduciren? Und doch ist dies die erste demüthige und höfliche Absicht aller Innovators im Reich der Vernunft. Bescheiden hoffte Epikur, daß ein- oder ein andermal ein gewisses ungefähres Zusammentreffen der Meinungen aller Menschen nach einem fortwährenden Gestöß des Spitzigen und Glatten, des Leichten und Schweren, des Eckichten und Runden durch gewisse Clinamina die Begriffe des Leeren und der Atome so vereinen würde, wie diese sich im Anbeginn der Dinge vereinten. Cartesius rechnete darauf, es noch vor seinem Ende zu erleben, daß die Meinungen aller Philosophen gleich so manchen kleineren Sternen seines romantischen Weltsystems in seinen eignen Wirbel gezogen und von ihm weg-

*) *Tale of a Tub*, Sect. 9. A digression concerning the original, the use and improvement of madness in a commonwealth. — H.

geführt werden würden. Nun möchte ich gern darüber belehrt sein, wie es möglich sei, über dergleichen Einbildungen einzelner Männer Auskunft zu geben, ohne daß man auf mein Phänomenon von Vapeurs zurückkomme, die, aus den untern Kräften aufsteigend, das Gehirn umwölken und sich da in Conceptionen auflösen, für die unsre enge Muttersprache bis jetzt noch keinen andern Namen hat als — Wahnsinn.

„Demzufolge müssen wir jetzt auch untersuchen, wie es komme, daß es keinem dieser großen Vorschreiber je fehlen könne, ihm selbst und seinen Notionen eine Menge Schüler zu verschaffen, die implicite glauben. Und davon, dünkt mich, ist die Ursache leicht anzugeben. Es giebt eine besondre Saite in der Harmonie des menschlichen Verstandes, die in verschiednen Individuen genau denselben Ton giebt. Verstehst Du diese recht zu stimmen und dann sanft anzustreichen, hast auch das Glück, zwischen Instrumenten von gleicher Höhe den Ton anzugeben, so tönt durch eine geheime nothwendige Sympathie zu gleicher Zeit jedes Instrument nach. In diesem einzigen Umstande liegt bei der ganzen Sache die Kunst und das Glück. Denn streiche die Saite an zwischen Instrumenten, die über oder unter der Höhe der Deinigen sind: statt Deinem System zu unterschreiben, werden sie Dich binden, toll nennen und mit Brod und Wasser füttern. Es ist daher ein Punkt delicater Führung, unterscheiden zu können und dies edle Talent mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Personen und Zeiten zu fügen. Cicero verstand dies sehr wohl, wenn er an einen Freund in England schrieb: „Freue Dich, daß Du in Gegenden gekommen bist, wo man Dich für etwas hält." Denn, gerade heraus zu sprechen, es ist doch immer eine fatale Mißlage, sich so übel eingerichtet zu haben, daß man in der einen Gesellschaft für einen Philosophen, in der andern für einen Narren gilt; welches ich einigen Herren von meiner Bekanntschaft als ein wohl zu beachtendes innuendo beflissen ans Herz lege.

„Das Gehirn in seiner natürlichen Lage und Heiterkeit disponirt seinen Eigenthümer, sein Leben ordentlich fortzuleben, ohne sich den Gedanken ankommen zu lassen, daß man seiner Macht, seiner Vernunft, seinen Visionen eine Menge andrer unterwerfen müsse; ja, je mehr ein Mensch seinen Verstand nach Mustern humaner Wissenschaft gestaltet, desto weniger ist er geneigt, seinen Particularnotionen Partei zu machen, weil eben jenes Studium ihm sowol seine eigne Schwäche als die hartnäckige Unwissenheit des Pöbels zeigt. Geht aber eines Mannes Phantasie mit seiner Vernunft durch, gerathen Einbildung und Sinne so auf einander,

daß der gemeine Verstand sowol als der gemeine Sinn zur Thür hinausgeworfen werden, so ist der erste Proselyt, den er macht, er selbst, und ist dies geschehen, so ist die Schwierigkeit nicht groß, auch andre Proselyten hinüberzukriegen; eine feste Bethörung wirkt ebenso kräftig von außen hinein- als von innen hinauswärts. Wortspitzen und Anschauungen (cant and vision) sind dem Ohr und Auge das, was das Kitzeln dem Gefühl ist. Solcherlei Unterhaltungen und Vergnügen düpiren uns angenehm wie Taschenspiele. Denn wenn wir genau untersuchen, was man überhaupt Glückseligkeit nennt, sofern es sowol auf den Verstand als auf die Sinne Beziehung hat, so werden wir Alle seine Eigenthümlichkeiten und Adjuncta unter die kurze Definition zusammenstellen können: Glückseligkeit ist ein dauerndes Besitzthum, wohl betrogen zu werden. In Ansehung des Verstandes ist's offenbar, was für mächtige Vortheile Dichtung über die Wahrheit hat; die Ursache liegt uns auch vor der Hand, weil Einbildung Scenen bauen und Revolutionen hervorbringen kann, die Glück und Natur aus ihren Mitteln zu gewähren nicht vermögen" u. s. w.

14.

Vom Kanon der Vernunft.

Imgleichen vom Meinen, Wissen und Glauben und von der Sphäre menschlicher Erkenntnißkräfte.

„Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.*)

Die wahre Vernunft streitet nicht; sie erkennt und wendet an. Die Richterin zum Kriegsknecht discipliniren, ihr eine natürliche Streitsucht, also auch einen ewigen Streit ansinnen, heißt sie erniedern. Der Richter nimmt keine Partei; er vernimmt alle Parteien und entscheidet.

„Ein Schlachtfeld, auf welchem Luftfechter sich mit ihrem eignen Schatten herumbalgen, — wo die Schatten, die sie zerhauen, wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wieder zusammenwachsen, um sich aufs Neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können",**) ist eine Aussicht, womit man wenigstens die akademische Unterweisung verschonen sollte. Kein Krieg wird geführt als in Absicht des Friedens; je früher die Parteien übereinkommen, desto mehr erweisen sie ihrer Vernunft Ehre. Das Amt des Richters, da er Parteien verständigt und zu beider Wohlgefallen ihren Streit schlichtet, heißt nobile judicis officium, das edle Amt des Richters.

Wo Disciplin die Vernunft in Ansehung ihres polemischen

*) S. 766—797. — H.
**) S. 784. — H.

Gebrauchs im Zaum halten muß, ist sie eine Sclavin, keine reine freie Vernunft mehr. Worte entzweien; halbverstandne Begriffe, schief oder zu rasch genommene Schlüsse verwirren; Anmaßungen, Stolz, Prätensionen erbittern. Verstand und Vernunft also, sofern sie diese Fehler enthüllen, Worte bestimmen, Mängel ergänzen, sie enden den Streit und schlichten.*)

„Der transscendentalen Methodenlehre zweites Hauptstück.

Der Kanon der reinen Vernunft.“**)

„Wo kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnißkraft möglich ist, da giebt es keinen Kanon; — denn dieser ist der Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. —So war die transscendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse a priori fähig. — Nun ist aber alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche gänzlich unmöglich; also giebt es gar keinen Kanon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transscendentale Logik ist durch und durch Disciplin.“***)

Eine Erkenntnißkraft, bei welcher kein richtiger Gebrauch möglich ist; eine reine Vernunft, deren Gebrauch durch und durch dialektisch, d. i. zanksüchtig und rechthaberisch ist, die keinen Kanon hat, noch haben kann, wohl aber einer vierfachen Disciplin bedarf, die bei der Disciplin keines Kanons, die ohne Kanon der Disciplin fähig ist: wäre es zu kühn, wenn wir Behauptungen der Art geradehin irrationelle Grundsätze in grammatisch-logischem Sinn nennten? So insultiren sollte man die menschliche Vernunft auch nicht in Scherzen und Paradoxen.

Der Kanon des Verstandes war: „Verstehe!“ der Kanon der Vernunft ist: „Vernimm!“ Nicht aber: „Dialektisire, streite, hadre, oder gar vernünftle!“ Eines Mißbrauchs wegen, der durch eine Welt von Umständen veranlaßt ward, den ächten Gebrauch und die Natur unsers edelsten Vermögens aufheben, heißt mehr

*) Die beiden folgenden Abschnitte, „Die Disciplin der Vernunft in Ansehung der Hypothesen und Beweise“, sagen nichts, was nicht anderswo schon bestimmter und besser gesagt wäre. Eigentlich ist's auch nicht die Vernunft, die Hypothesen erdichtet; eine mit Verstandes- und sinnlichen Kenntnissen versehene Einbildungskraft entwirft sie, und die Vernunft soll sie richten. — H.

**) S. 823. — H.

***) S. 824. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

als durch eine Bulle In coena die gesammte Menschenvernunft exkanonisiren.*)

Auch wird sie in ihre Rechte nicht eingesetzt, wenn man ihr eine andre, die sogenannte praktische Vernunft, und zwar mit drei Gegenständen:

„1. der Freiheit des Willens,

„2. der Unsterblichkeit der Seele,

„3. dem Dasein Gottes,

als der Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt doch hinausläuft",**) substituirt. Denn zu geschweigen, daß in der Methodologie vom Inhalt der Erkenntnisse abstrahirt werden sollte; zu geschweigen, daß ohne theoretische keine praktische Vernunft stattfindet: so erhellt gar nicht, weshalb die Vernunft in diese drei Gemeinplätze beschränkt, an drei Wörter gebunden, eine Disputantin über drei Katheder-fragen sein und bleiben müßte. Werden diese Kathederfragen endlich sogar drei Kanzelfragen, über welche: „Was glaubst Du? Wie lebst Du? Was hoffst Du?" nach jedem Evangelium einst Jahrgänge von Predigten gehalten wurden:

1. „Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

in welchen Fragen alles Interesse der Vernunft (das speculative Interesse sowol als das praktische) sich vereinigt":***) so wird die theoretische Vernunft nicht anders antworten können, als:

1. Wissen kann ich, was für mich erkennbar ist.
2. Thun soll ich, was aus diesem Wissen für mich folgt.
3. Hoffen darf ich, was sich hoffen läßt. Und so stehen wir, wo wir waren.

Der exkanonisirten reinen Vernunft folgt ein Abschnitt

„Vom Meinen, Wissen und Glauben."

Der Sprachgebrauch fast jedes Worts ist darin verändert.

1. „Fürwahrhalten."

Das Fürwahrhalten soll sein „eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber

*) Uebernehme es ein Andrer, nicht demüthige Ausflüchte der menschlichen Vernunft, sondern standhafte Belehrungen über einen Wahn (une raison sans raison) einzugeben, der durch sich nichts ist. — H.

) S. 826. — H. *) S. 832 f. — H.

auch subjective Ursachen im Gemüthe Dessen, der da urtheilt, erfodert."*) Die innigste Handlung eines Verstandes, der Wahrheit erfaßt, d. i. für wahr hält, wäre also eine Wetterbegebenheit in ihm, die auf objectiven Gründen auch nicht beruhen darf, wenn nur subjective Ursachen im Gemüth des Urtheilenden da sind. Der elendeste Wahn kann den Namen mit diesem Fürwahrhalten wechseln.**)

2. „Ueberzeugung."

„Wenn das Fürwahrhalten für Jedermann giltig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung."***) Ueberzeugung wessen? meiner? Die schließt jedes ächte Fürwahrhalten in sich, dessen Grund dem Ueberzeugten jedesmal hinreichend sein muß. Er geht mit seiner Ueberzeugung nicht umher, zu fragen, ob sie auch für Jedermann giltig sei, „sofern dieser Jedermann nur Vernunft hat". Ueberzeugung Andrer dagegen hängt nicht blos von objectiv zureichenden Gründen, sondern auch von der Art ab, wie diese Gründe zu ihnen gelangen und von ihnen aufgenommen werden. Auch ihnen ist Ueberzeugung, was sie dem Ueberzeugenden ist, ein inniger Zustand des Verstandes.

3. „Ueberredung."

„Hat das Fürwahrhalten nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt." So wird es nicht genannt, sondern Wahn, Wähnen. Ich überrede mich, wenn es mir Mühe kostet, Zweifel zu überwältigen, eine andre Gedankenweise mir auszureden, oder wenn Wahrscheinlichkeiten mich zwar nicht überzeugen, doch aber meinen Beifall mir endlich ablocken, indem sie mein Inneres gleichsam überhäufen. So überredet man auch Andre oft für, oft gegen die Wahrheit; wobei die besondre Gemüthsbeschaffenheit des Ueberredenden sowol als des Ueberredeten freilich in Anschlag kommen mag, nicht aber immer als Förderung, sondern auch als eine Hinderung des Ueberredens. „Ueberredung ist ein

*) S. 848. — H.

**) Vielleicht sollte es Dafürhalten heißen. Das Fürwahrhalten in obigem Sinn wird aber mehrmals wiederholt. Und welche elende Rolle spielt der Name Gemüth in diesen wie in andern Stellen des kritischen Probabilismus! — H.

***) S. 848. — H.

bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird.“ Ein bloßer Schein darf Ueberredung nicht sein, noch der Grund des Urtheils lediglich im Subject liegen, noch weniger, daß ich diesen für objectiv halten müßte. Auch Wahrscheinlichkeiten, deren Mangelhaftes im Calcül der Gewißheit ich völlig einsehe, überreden. „Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgiltigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen.“ Es läßt sich mittheilen, wenn der Fürwahrhaltende überredet.

4. „Wahrheit.“

„Wahrheit aber beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (consentientia uni tertio consentiunt inter se).“ Wessen Uebereinstimmung mit dem Object? meiner Gedanken? Ob diese mit ihm übereinstimmen, war und bleibt die Frage. Jeden andern Verstand darüber zu befragen, ist eine Reise in den Mond, wo nach Ariost der verflogne Jedermannsverstand wohnt. Beim ersten Schritt solcher Umfragreise an die Gerichtshöfe fremder Verstände habe ich den meinigen aufgegeben, mithin das Kriterium der Wahrheit verloren. Nie können alle Verstände in dem einen dritten übereinstimmen, wenn nicht jeder eine damit übereinstimmt; und den einen hatte ich in mir. Liegt im Consens vieler die Wahrheit, so ist ihr innerer Charakter verschwunden; denn in die Scheinlüge haben jederzeit viele, ja die meisten consentirt. „Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft giltig zu befinden.“ Kein Fürwahrhalten, es sei Ueberredung oder Ueberzeugung, hängt von diesem äußern Probiren ab. Ein elender Fürwahrhalter, der seine Ueberzeugung an jedes Menschen Vernunft probiren müßte oder erproben wollte! Und wie könnte er's erproben? Wo liegt der allgemeine Probirstein der Wahrheit? Die Möglichkeit, seine Ueberredung Andern mitzutheilen, ist dieser Prüfstein auch nicht. Die größten Dialektiker, Schwätzer und Rabulisten besitzen diese Möglichkeit der Mittheilung im reichsten Maß, machen von ihr auch den meisten Gebrauch und entwenden eben damit den Probirstein der Wahrheit. Dies war nicht nur Sokrates', Bacon's, aller Weisen Urtheil, sondern die Geschichte der Welt ist darüber Zeuge. Auch

der Erfolg des Ueberredens ist kein Kriterium der Wahrheit; getäuschte Enthusiasten waren meistens die glücklichsten im Ueberreden. Auf Schwätzen und Disputiren führt Alles dies hinaus, nicht aber auf ein Kriterium der Wahrheit.

5. „Meinen.“

„Das Fürwahrhalten in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowol subjectiv als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten.“*) Dies heißt Meinen ursprünglich nicht. Meine Gesinnung und Absicht, mein Wollen, Zweck, Sinn, heißt Meinen, wie Jeder mit den Worten: „Das meine ich, das ist meine eigentliche Meinung; ich meine es wohl mit Dir; ich thue es in dieser Meinung; das war nicht die Meinung“ u. s. w. denkt und sagt. Im Fall einer Frage oder Berathschlagung entdeckt der treue Freund, was der Disputant verfehlt oder verzögert oder nicht hat, seines Herzens Meinung. Daß dies Fürwahrhalten sowol ob- als subjectiv unzureichend sei, liegt nicht im Wort und steht der Subjectivität nach ihm gerade entgegen. Ich kann nichts überzeugter sagen als meine Meinung, die mich selbst, das Meinige, mein Innerstes ausdrückt. Wenn man mit dem Worte spielt, fremde Meinung ohne Ueberzeugung nachspricht und sie doch als bloße Meinungen darstellt, so wähnt man und sollte Wahn sagen. Gefällt Dir meine Meinung nicht, so habe und behalte die Deine!

6. „Glauben.“

„Ist das Fürwahrhalten nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben.“**) Das heißt es nicht. Glauben kommt von geloben her; der Andre hat mir Wahrheit gelobt; ich stelle ihm Glauben zu, d. i. ich gelobe ihm wieder. Eben das Zureichende, d. i. Entsprechende von beiden Seiten ist Grund des Glaubens; oder ich glaube nicht, wir betrügen einander wechselsweise. Da (sagen hundert Sprüche und Sprichwörter) hat aller gute Glaub' ein Ende. Eben deshalb bezeichnet man einen Leicht- und Wahngläubigen mit Spott und Verachtung, damit ob- und subjectiv dem Bande aller Angelobung Treu und Glauben, das Zusagende, d. i. sein zureichender Werth, bleibe.

*) S. 850. — H.
**) S. 850. — H.

7. „Wissen."

„Endlich heißt das sowol subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen."[1]) Wissen hieß ursprünglich genau bemerken, unterscheiden; daher das Wort Witz (wit, Verstand); daher Anerkennung mit Gewißheit wissen. Für mich weiß ich, wie ich für mich meine und glaube. Die drei Worte sind keine drei Stufen, sondern Arten des Fürwahrhaltens. Mit meiner innersten Gesinnung meine ich; Glauben stelle ich einem Andern zu; nach scharfem Ersehen und Unterscheiden weiß ich, es sei mit dem Verstande oder im Gedächtniß.

8. „Erlaubniß zu meinen."

„Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich blos problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein."*) Dagegen darf man sagen: Man muß sich unterwinden, zu meinen, sobald es Meinung gilt, d. i. wenn es auf Gutachten ankommt. Oft muß dies gesagt werden, wo man auch nichts gewiß, Manches aber wahrscheinlich weiß. Soll Entschluß und That folgen, so handle Jeder nach seiner oder nach eines Andern besseren und besten Meinung. Denn eine Meinung kann wahr sein, der Erfolg oder die Erfahrung kann sie erproben, da doch, als sie gutachtend geäußert ward, sie zwar ein reiner Spiegel der Wahrheit, doch aber nur des Meinenden Meinung war. Daß in den speculativen Wissenschaften die sogenannten Lehrmeinungen sich verächtlich gemacht haben, zeigt von ihrem wenigen innern Werth; mit Gründen und Gegengründen vorgetragen, sind in andern, z. B. in der Naturlehre, Geschichte, Arzneiwissenschaft, den Rechten, der Staatskunde, Meinungen erfahrner Männer sehr schätzbar. Eben in der verflochtensten Sache kann Niemand dem Freunde etwas Wertheres geben als seine Meinung.

„In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen." So hätte die „Kritik der reinen Vernunft" nicht müssen geschrieben werden; denn da ihr transscendentaler Theil sich von aller Erfahrung lossagt, was sind ihre neuaufgestellten Wortformen, als Meinung?

„Es ist ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man

*) S. 850. — H.

[1]) S. 850. — D.

muß wissen oder sich alles Urtheilens enthalten."[1]) Des Endurtheilens wohl; die größten Erfinder aber in der Mathematik wie in allen Wissenschaften, ehe sie wußten, meinten und versuchten. Ihre Meinung, unterstützt mit Gründen, leitete zum Wissen durch Probe, durch Erfahrung.

„Ebenso ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloße Meinung, daß etwas erlaubt sei, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muß." Eine harte Behauptung! indem es trotz aller gewissen Grundsätze bei jeder einzelnen Handlung auf die Verknüpfung derselben mit dem Grundsatz ankommt. Diese kann nicht anders als durch die Ueberzeugung des Handelnden, folglich nach seiner innersten Meinung geschehen, die sich selten in ein klares Wissen auflöst. Sei Jeder hiebei seiner Meinung gewiß; der allgemeine Grundsatz kann diese nicht vertreten.

9. „Pragmatischer Glaube."

„Es kann überall blos in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit oder der Sittlichkeit; die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin nothwendigen Zwecken. — Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urtheilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urtheile blos zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben."*) Einem so gläubigen Arzt müßte sein Pragma gelegt werden: er fördert die Kranken unter die Erde. Ein Arzt, der die Krankheit „nicht kennt" und doch verschreibt, weil er etwas thun „muß", dessen Glaube „blos zufällig" ist, d. i. der in allen Symptomen nichts Bestimmendes sieht, „das vielleicht ein Andrer besser treffen kann", ist nach dem alten bedeutenden Namen ein Pfuscher. Ueberhaupt ist dieser Glaube „der Geschicklichkeit" ein sehr ungeschickter Glaube; mein Zutrauen auf die Mittel zu meinem Geschäft muß auf Ansicht des Verhältnisses beider zu einander, mithin auf Gründe gebaut sein, oder ich pfusche, d. i. ich tappe im Dunkeln.

*) S. 851 f. — H.

[1]) S. 851. — D.

10. „Doctrinalglaube."

„In blos theoretischen Urtheilen giebt es ein Analogon von praktischen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wol alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher, sage ich, ist es nicht blos Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe. Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre."*) Dahin gehört sie? zum Mann im Monde? Doctrinaler Glaube kann nichts heißen, als ein Führwahrhalten aus dem Zusammenhange der Lehren, die eine Doctrin vortrug. Stehen aber die allerdings wahrscheinlichen Einwohner „irgend eines von den Planeten, die wir sehen", mit dem Dasein der höchsten Vernunft, die in Allem erscheint, ich will nicht sagen auf einer Stufe des Fürwahrhaltens, sondern nur in einer Schlußart? So ist's auch mit dem „doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele".

11. „Moralischer Glaube."

„Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt. Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Giltigkeit habe, nämlich: daß ein Gott und eine künftige Welt sei. Ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zu-

*) S. 853 f. — H.

gleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein."*) Das heißt freilich ein sehr zweckhafter Glaube, bei welchem ich zwar nicht weiß, weshalb, aber wozu und wofür ich glaube! Fragte nun Jemand: Woher weißt Du, daß „der Zweck von Allem Deine Moralität ist?" und ein Andrer fragte: Woher weißt Du, daß „nur eine einzige Bedingung möglich sei, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhange?" Kennst Du alle diese Zwecke? und wie darfst Du sagen: „Du wissest ganz gewiß, daß Niemand andre Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit des Zwecks führen?" Führe ein Dritter fort: „Wenn es schlechterdings nothwendig ist, daß Du dem sittlichen Gesetz in Allem Folge leistest, da es Dir die Vernunft gebietet, und die sittliche Vorschrift Deine Maxime ist, so hast Du ja an ihr gnug. Du mußt ihr folgen, oder das Gebot der Vernunft ist nicht klar, und die Maxime ist nicht Deine Maxime. Du abrogirst also ihr Gesetz, wenn Du ein fremdes, Dir unbekanntes Wesen zu Hilfe rufen, d. i. erdichten mußt, damit jenes Gesetz dadurch praktische Giltigkeit erhalte. Du erklärst es damit eben für unhinreichend, d. i. für null und nichtig. Wenn ohngeachtet jenes lauten Sittengebots der Vernunft Deine sittlichen Grundsätze „umgestürzt" werden würden, falls jenes indemonstrable Ding, von dem Du keinen Begriff zu haben vorgiebst, nicht da wäre, so verabscheue Dich nur sogleich, ohne zugleich auch heuchlerisch-schwach zu werden, indem Du Dich zwingst, etwas Unbeweisbares zu glauben. Sobald Du das Unglaubliche glaubst, blos um Dir nicht so oder anders zu erscheinen, simulirst Du und spielst sowol mit dem geglaubten Unglaublichen als mit Deinen moralischen Grundsätzen, die Du selbst nicht glaubst, einen elenden Betrug. Kleinlicher und erbärmlicher noch als jener pragmatische Pfuscherglaube ist Dein moralischer Glaube. Träte ein vierter Kühnerer hinzu und spräche: Deinen hingestürzten Grundsätzen zu gut soll Der existiren, den Du Dich für verbunden hieltest, nicht existiren zu lassen, „damit Deiner Vernunft Alles reine Natur sei". Jetzt bewegt sich auf einmal die ganze Natur, alle Sonnenheere und Milchstraßen bewegen sich

*) S. 855 f. — H.

um das Küchlein am Feuer, damit es ohne Umwenden des Spießes gar werde. Ein elender Heuchelglaube, der sich den Namen „Vernunftglaube" nicht anmaßen sollte, da ihn die Vernunft ebenso sehr als das reine sittliche Gefühl verachtet. Ein Glaube endlich, „der, auch vom moralischen Interesse getrennt, doch genug übrig läßt, um zu machen, daß man ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte",*) ist ein knechtischer Prügelglaube; jener und dieser, ohne Schminke zu reden, sind Spitzfindigkeiten, aus Selbstgefälligkeit, Heuchelei und Schwachheit erkünstelt, nicht aber Vernunft- und Herzensglaube.

So lahm geht die „Kritik" mit ihrem praktischen Kanon der reinen Vernunft und ihren dadurch gefundenen zwei „Glaubensartikeln" hinaus.**) Was sie vorn gebietend wegwarf, nimmt sie hinten am mißlichsten Ort unbesehen wieder. Anerkennt die Vernunft keine Ordnung und Harmonie in der Natur, so darf sie solche auch in der moralischen Natur nicht anerkennen. Sind sie dort selbstständig, viel mehr sind sie es hier, da moralische Ordnung, Güte und Schönheit als Eigenschaften und der schönste Erwerb freiwirkender Wesen nothwendig auf sich selbst beruhen und durch eine herbeigezwungene fremde Idee, sie mache hoffen oder fürchten, ihre eigne Art verlieren. Der postulirte Gott der kritischen Philosophie, er werde als ein Hoff- oder Schreckgespenst aufgeführt, ist also ein Ungott für die Moralität, ihrem auseinanderfallenden System ein erbettelter Nothnagel (Deus Nothnagelius, κογξομπάξ [1])).

Nicht eben die angenehmste Bemerkung ist es, daß gerade diese Schleichpforte des pragmatischen Doctrinal- und moralischen Glaubens von hinten hinein der „kritischen" Philosophie vielleicht den meisten Eingang verschafft hat. Kraft des pragmatischen Glaubens mag man immer Arznei verschreiben, wenn man gleich die Krankheit nicht kannte, weil doch „etwas gethan werden mußte". Vermöge des Doctrinalglaubens glaubte Jeder aus seiner Doctrin in das Gebiet der Vernunft hinübertragen zu dürfen, was ihm doctrinaliter gefiel. „Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver",***) welche Festigkeit des Zutrauens dann auch die „kritischen" Philosophen reichlich erwiesen haben. Nicht etwa nur die Einwohner irgend eines Planeten, „den wir

*) S. 858. — H. **) S. 858. — H. ***) S. 855. — H.

[1]) Vgl. Hamann's Schriften, VI. 91 f., VIII. 296 ff. — D.

sehen", haben sie „mit starkem Glauben, auf dessen Richtigkeit sie schon viele Vortheile des Lebens wagen würden", erwettet; sondern ganz andre Stücke ihres Doctrinal- und Disciplinglaubens. Der „moralische Vernunftglaube" endlich war das gefälligste Kissen für Schlaftrunkene; denn auf ihm erhielten sie Alles durch Postulate. Was mir unentbehrlich ist, damit ich mir nicht selbst verabscheuungswürdig erscheine, das ist, und zwar mit allgemeiner Giltigkeit; ich rufe das Wort. Jauchzend rief man aus: „Sieg der praktischen Vernunft über die theoretische! Sieg!" Als ob eine praktische Vernunft ohne eine theoretische möglich und ein Krieg zwischen beiden oder ein Sieg der einen über die andre erfreulich wäre!

* * *

„Metaphysik ist die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluß als Wissenschaft auf gewisse bestimmte Zwecke beiseite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müssen."*)

„Der kritische Weg ist allein noch offen. Der Leser — mag jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."**) Da also der kritische Weg allein noch offen, jeder andre also zugeschlossen sein soll, so wollen und müssen wir den allein offnen Weg noch vor Ablauf des gegenwärtigen Jahrhunderts verfolgen, zu solchem Zweck aber vorher uns orientiren.

Welches ist die Sphäre menschlicher Erkenntnißkräfte, besonders der Vernunft? Wie orientirt man sich in ihr?

I. Vernunft als ein Vermögen betrachtet.

Wenn eine Kraft da ist, frage ich nicht zuerst: „Wie war sie möglich?" sondern: „Wie wirkt sie?" Vorzüglich gilt dies von ursprünglichen, nicht abgeleiteten Kräften. Denn da außer ihrer Wirkung

*) S. 878 f. — H.
**) S. 884. — H.

das Wort Kraft (Vermögen) für uns keinen Sinn hat, so kann der Versuch, Möglichkeit einer Kraft zu erklären, ehe ich von ihr selbst einen Begriff habe, nichts geben als leere Worte.

Ist Denken meine innigste Kraft, so ist sie mir gegeben; wie sie wirkte, kann ich also nur bemerken; ich vermag aber etwas viel Mehreres, ich kann sie lenken und gebrauchen. In mir ist ein doppeltes Ich: mir selbst bewußt, kann und muß ich mir Object werden. Dieser Vorzug erhebt uns über die Thiere; er ist der Charakter unsrer Art. Indem ich zu mir sagen kann: „Lasset uns", habe ich die Macht ausgeübt, von der alle Wirkung meines Geistes abhängt; ich kann auf mich selbst wirken.

Denkformen erklären diese Kraft nicht; der Gedanke hat keine Form, aber er schafft Formen. Als eine geistige Rede zu mir hat er mancherlei Glieder, Articulationen. Mit dem innigsten Bande unter einander verknüpft, ist diese Gedankengestalt uns ein Lebendiges, in seinen Gliedern zu sich selbst gehörig, in einander wirkend, untheilbar.

Als organisirte Wesen brachten wir statt einer Transscendental-Aesthetik vor aller Erfahrung eine lebendige Aesthetik auf die Welt, erfahrend. Raum und Zeit formten unsre Sinne nicht; wir formten die Begriffe von Raum und Zeit an Gegenständen, erfahrend. Auch im ödesten Traum ist uns kein Raum und keine Zeit ohne Gegenstand denkbar; denn nehmen wir in diese schreckliche Einöde nicht uns selbst mit?

Als organisirte Wesen sind wir angehörig dem Allgemeinen. Im ersten Anblick der Dinge sahen wir ein unermessenes Sichtbare; im ersten Schall hörten wir ein unermessenes tönendes Universum; unser Gefühl knüpfte uns in tausend Fäden an einen Knäuel, den wir fortwährend entwirren und loswinden. Uebermannend hält ein Universum uns fest; wir sind ein Besonderes nur durch ein Allgemeines.

Und eben dadurch ein innig Bestimmtes, Gestaltetes, organisirtes Besondre; unser Verstand kann nicht anders als sinnlich, d. i. mittelst der uns gegebnen Form Begriffe sich erwirken. Jeder Sinn hat, wie seine Bildung, seine Welt, seine Art der Aneignung, so auch seine Sphäre. Schärfet unsre Sinne, gebet uns deren mehrere, so, nur so gewinnen wir neue Gegenstände und Denkformen; in der alten thut sich uns eine neue Welt auf.

Aber auch in der uns zugeordneten Sphäre gewinnen wir nicht alle Begriffe in gleicher Nähe, in gleichem Verhältniß. Jeder Gegenstand hat sein Licht, seinen Schatten; das

Gemälde davon wird uns in Farben klar, die ihm Verstand, Wille, Neigung, Organisation geben. So moduliren sich Gedankenweisen wie Tonarten in uns; so Handlungen und Gestalten.

Die menschliche Rede wird ein Abdruck des Allen, ein lebendiges Bild unsrer Gedankenweise, voll Licht und Schatten, voll Glieder und Articulationen. Und dies lebendige Erwirken dauert fort. So lange unser Verstand versteht, **wird** er; Begriffe bildend, regenerirt er sich selbst unaufhörlich.

Wie der Verstand Erfahrung, so hat die Vernunft zu **ihrer** Sphäre das weite Reich menschlicher Gedanken, mittelst der **Rede**. Was durch irgend ein Zeichen ausgedrückt, festgehalten, verständlich gemacht werden kann, darf sich vor die Vernunft als eine Vernehmerin wagen; auf Angaffungen im Raum und in der Zeit läßt sie sich nicht einschränken. Mittelst der **Sprache** ist ihr Alles gegeben, was sich durch Sprache im weitesten Sinne des Worts ausdrücken läßt; sie selbst ist und heißt Sprache.

Kein Vorwitz also, das wesentliche Amt der Vernunft ist Abstraction; ohne Abstraction wäre weder Vernunft noch Sprache. Also darf sie auch, so weit ihr Vermögen und der Ausdruck desselben reicht, ihre Abstraction verfolgen. Eine Vernunft, die auf halbem Wege stehen bleibt, und ein Richter, der die Acten halb liest, sind gleich lässig; der genaue Richter liest sie vor- und rückwärts. Da sich nun durch Sprache und Zeichen **alles** Denkbare ausdrücken läßt, so ist die Vernunft Richterin über **alle** Abstractionen. Sie lebt im Allgemeinen; zu keinem Zweck aber, als daß sie es sich verständlich mache und im Allgemeinen das Besondre finde.

Alle Begriffe in dieser unermessenen Sphäre sind ihr nicht gleichgeltend. Eine Vernunft, der jener dialektisch geführte Proceß über das erste Ei und die erste Henne oder über den Ort, wo die Welt mit Brettern verschlagen sei, so wichtig wäre als die Frage über den uns anerkennbaren Zusammenhang und Grund der Dinge, die scherzte auf ihrem Richtstuhle. Kleinfügige Zänkereien weist der Richter ab, geschweige daß er sie aufhetzen und ihren kostbaren Zwist als ein unerschöpfliches πὺξ καὶ λάξ [1]) verewigen wollte.

Auch ist's das Amt der Vernunft nicht, ihre Gerichtssphäre **nur** zu erweitern. Ueber ihre Sphäre hinaus, wo die Abstraction selbst kein Wort, kein Zeichen fände, wo sie die Sprache der Querulanten also nicht einmal verstünde, **kann** sie nicht erkennen und richten. Ihrer Natur nach umschließt sich ihr das Allgemeine in ein gegliedertes **Ganzes**, das aus gegebnen Datis, so weit Sprache oder Zeichenkunst reicht, **ihr** Schluß, **ihr** Werk ist. In

[1]) Mit Hand und Fuß. — D.

friedlichen Sphären, nicht neben, sondern in und durch einander ordnet sich also das Feld menschlicher Erkenntnißkräfte also:

Sphären der menschlichen Erkenntnißkräfte.

1.

Sinnenwelt.

Jeder Sinn hat seine Sphäre, jeder Gegenstand seine Bedeutung. Die Einbildungskraft ordnet sie mit und durch einander.

2.

Verstandeswelt.

Ihre Sphäre ist alle innere und äußere menschliche Erfahrung.

3.

Vernunftwelt.

Ihre Sphäre ist Alles, was Rede oder ein Verstandeszeichen ausdrückt.

4.

Welt der Größen.

Ihre Sphäre ist das unermessene Meßbare.

II. Vernunft als Erkenntnißquelle betrachtet.

Hier wird sie ein Collectivname dessen, was in mehreren Menschen die Vernunft als Erkenntnißvermögen hervorgebracht und zusammengetragen hat, durch Unterricht, Sprache, vermehrte Erfahrung, Einrichtungen und andre Werkzeuge. Vernunft und Unvernunft, Neigungen und Leidenschaften in einem Chaos von Veranlassungen nach Zeiten und Völkern haben hier zusammengewirkt und wie in jenem Zauberkessel ein Allerlei bereitet, dessen Schaum man oft philosophische Vernunft nennt, wo auch auf einer Blase dieses Schaumes dort und dann ein Philosoph sich selbst setzt und spricht, als ob er die allgemeine Menschenvernunft wäre. Er ist's nicht, sondern eine einzelne, oft eine sachleere Schulvernunft; was er kritisirt, sind oft auf Verirrungen des menschlichen Geistes gebaute Schulvernünfte.

Die Menschenvernunft hat einen weitern Umfang. Aus einer Kindheit, von der wir uns selten richtige Begriffe machen, unter vielen Hinderungen und Drangsalen hat sie sich emporgearbeitet, ist über Meere und Länder gegangen und hat, so manchen Unrath der Kessel um sie goß, sich von ihm zu erledigen gewußt oder

mindestens gegen die Form des Unraths tapfer gekämpft. Was kann über das Leere und Anmaßende der Transscendentalphilosophie gesagt werden, das nicht schon gesagt sei, spottend und ernsthaft?

Ist also von Vernunft und Unvernunft, von Vernünftelei und Sophistik die Rede, so unterscheide man, wessen Unvernunft und Vernunft dies war, wer solche Aussprüche veranlaßt oder daran Theil genommen habe. „Warum muß ich meinen Namen leihen,“ spricht die Vernunft, „zu dem, was eine Gilde (Schule oder Facultät genannt), oder was ein Toller in ihr gesagt hat? Afterrednerei ist's, wenn ich, was ein Thor in der Klause sprach, der allgemeinen Menschenvernunft zueigne.“ Eine gesammte, leider aber verflogne reine Menschenvernunft fand Ritter Astolfo nur im Monde:

Era come un liquor sottile e molle,
Atto a esalar, se non si tien ben chiuso,
E si vedea raccolto in varie ampolle
Qual più, qual men capace.[1])

Statt also ein blaues Märchen zu kritisiren, lasset uns vom Gange der Menschenvernunft nach Zeiten und Völkern lernen. Jedes Volk hat seine sogenannt gemeine Vernunft, die sich in Sprache und Verfassung, in Sitten und Einrichtungen ausdrückt. In einfachem Zustande einfach, entfaltet sie sich allmählich zur Cultur, dann schweift sie in Uebercultur aus, wo es ein Glückszufall bleibt, ob sie daraus zur höheren reinen Cultur aufsteige oder zur völligen Barbarei zurückkehre. Die Geschichte zeigt, daß man in jedem Zustande die Summe des Gesammtdenkens Vernunft nennt, wenn es gleich oft Vernünftelei oder grobe Unvernunft war. In den Schulen nicht anders. Von einfacher Weisheit steigen sie zur Cultur, endlich zur Uebercultur hinauf, in welcher alle Wissenschaften verwirrt werden; was darauf folgt, ist entweder geläuterte Weisheit oder Transscendentalphilosophie jenseit aller Erfahrung, das Reich der Dünste. In diesen wiederkehrenden

Perioden der Vernunft,

1.

Vernunft
als Lebensweisheit,

2.	3.
Vernunft als Cultur,	Vernunft als Uebercultur,

[1]) Orlando, Canto XXXIV. 83. — D.

4.
Vernunft
als reingeläuterte Lebensweisheit,
oder
als Transscendentaldampf,

lasset uns von oder an ihr lernen, nie aber glauben, daß, ehe wir im Monde waren und daselbst alle Ampullen leerten, in Einem von uns die gesammte Menschenvernunft wohne!

III. Vernunft als Gegenstand betrachtet.

Als solcher ist sie die rein ausgesprochene Regel, die ich in mir gleichstimmig der Natur wahrnehme. Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nichts als Ausdruck eines einfach und fest anerkannten Wahren. Möge ich mich in Anwendung dieses Grundsatzes irren; der Grundsatz selbst (a ist a), d. i. innere Anerkennung der Wahrheit eines Gegebnen ist wahr; mein eigner Irrthum entdeckt sich an dieser Regel der Wahrheit.*)

Daß dasselbe Gesetz in mir wie in der Natur, im Erkenntnißvermögen wie im Erkennbaren obwaltet; daß, wenn ich irrte, mir die Natur, d. i. die weitere Erfahrung, zurechthilft und ich, wie einen Zusammenhang meiner Gedanken, so auch weiter und weiter einen Zusammenhang ihrer Werke, beide in Harmonie wahrnehme: dies sichert meine Vernunft; denn ich sehe, meine innere ist auch des mir zur Anerkennung gegebenen Weltalls Regel. Die Vernunft, sehe ich, gehört zum

*) „Was heißt: sich im Denken orientiren?“ (Kant's „Sämmtl. kleine Schriften“, B. 4. S. 275.) Die Abhandlung hat den Sinn des Worts verfehlt. Orientiren heißt: die vier Weltgegenden finden; so orientirt man Karten, Segel u. s. w. Von den Levantefahrern stammt der Ausdruck. Nun waren, ehe wir waren, Weltgegenden da, die auch, wenn ich sie nicht beachte, da sein werden; durch meine eigensinnige Stellung rechts und links kann ich sie weder bestimmen noch ändern. Der wandelbare Horizont meiner Person ändert nicht den festen Horizont der Weltgegend. Schon der Begriff, daß ich im Denken mich orientiren könne, schließt in sich, daß ich mich orientiren müsse, d. i. daß es außer wie in mir feste Punkte gebe, die ich in Uebereinstimmung zu bringen habe. Dies heißt, ohne Sophismen, sich orientiren, finden, wo man in der Welt sei, wie sie sich zu uns, wir uns zu ihr verhalten. Orientire ich mich blos mit mir selbst, d. i. werfe ich alle Weltgegenden in mich hinein und bestimme sie nach meinem eigensinnigen Egoismus, so kann ich in der wahren Welt sehr desorientirt sein. Unternähme ich's gar, die Welt nach mir zu orientiren, so desorientire ich sie, wie ich mich drehe, oder wie mir der Kopf schwindelt. Der Welten orientirende Egoismus kann nicht anders als eine Schwindelphilosophie werden; in ihr ist man mit jeder Gewißheit am Ende. — H.

Gegenstande wie der Gegenstand zur Vernunft, nach einem Gesetz, zu einander geordnet.

Hierauf ruht apodiktische Gewißheit, oder es giebt keine. Mein Setzen und Legen schafft sie nicht; sie muß in mir durch eine unwandelbare Regel gesetzt und außer mir in jedem gegebnen Gegenstande anerkennbar sein; sonst wäre jenes eine unanwendbare, mithin keine Regel. Wer mir die Welt der Gegenstände, an denen ich die Vernunft erprobe, entwendet, hat mir die Vernunft selbst entwandt, die fortan mit ihr selbst im kritischen Idealismus, d. i. in einem synthetischen Traum nur dichtet, nur spielt.

Auf der Regel meiner Vernunft, in jedem Gegenstande anerkennbar, beruht einzig der Vernunftglaube. Einen andern giebt es nicht; Dialektik kann ihn weder ableugnen, noch ersetzen, noch vertreten. Mittelst seiner weiß ich, und was ich über dies Wissen hinaus der Vernunft als Vernunftglauben andichte, ist Dichtung. Die Vernunft kann und darf nur sich selbst, nicht aber ohne Gegenstände, sondern anerkennend die Gegenstände glauben.

Diese Ueberzeugung ist das Ding an sich; es giebt kein andres; das Ding an sich heißt anerkennbare Wahrheit. Es existirt in Dir, in mir, wie in allen Gegenständen, und daß es in allen uns harmonisch existirt, daß ich es im Zusammenhange der Welt wie im innersten Zusammenhange meiner Gedanken finde, dies sichert mich über das Ding an sich wie über mich selbst. Es ist nämlich das liebe kleine Wörtlein ist, wie das Wort Ding (ens) selbst sagt. Wer mich solches als ein problematisches, nie zu findendes, aber immer zu verfolgendes Geheimding suchen lehrt, der suche im blinden Kinderspiel sich selbst und finde sich nie.

Da die anerkennbare Natur aber, ein großes Gemälde, ohne Licht und Schatten, ohne Haltung und Farben nicht sein kann, das Ding an sich also, d. i. die Idee des ganzen Gemäldes in dieser Harmonie anerkannt werden muß, oder man erkennt kein Gemälde, so erhellt, daß es der Gewißheit unsrer Erkenntniß nichts weniger als schade, wenn wir unsrer vielartigen Organisation nach das Ding an sich (a ist a) in mehreren Verhältnissen mit Licht und Schatten kennen lernen, es auf mehrere Weise aussprechen und jeden Gegenstand mit der Gewißheit, die ihm gebührt, in seiner und nicht einer fremden Art anerkennen müssen. Unbedacht ist's, wenn wir dabei zu verlieren glauben, da wir an Vielseitigkeit und der sich dadurch bewährenden Gewiß-

heit selbst unstreitig gewinnen; denn eine Linien-, Zahl- oder gar eine dunkle Formulargewißheit ist gewiß doch die einzige nicht, deren unsre Sinne, unser Verstand und unsre Vernunft bedürfen. Erkenne ich einen sinnlichen Gegenstand besser, wenn ich ihn durch Raum und Zeit geformt denke? vielmehr entgeht mir mit diesem fremden Behelf eine Kleinigkeit, die mir nur der Sinn verleihen konnte, sein Dasein. So ist's mit der Gewißheit aller Regionen; jede ist in ihrer Art gewiß, ohne mit einer andern zu wechseln, oder auch die mathematische selbst für etwas Anders als für ihr Maß, nicht für ihren Stellvertreter zu erkennen.*) Gnug, daß alle einander analog, einander mit harmonischem Zwist bestärken.

Arten der Gewißheit des menschlichen Erkenntnisses.

1.

Sinnliche,
d. i. innewerdende Gewißheit.

2.
Anerkennende,
d. i. Verstandesgewißheit.

3.
Grund und Folge zusammenfassende,
d. i. Vernunftgewißheit.

4.
Im Unermessenen
bestimmende Maßgewißheit.

Vier verschiedene, einander analoge Arten und Regionen, die von jenen berühmten vier Künsten der Dialektik, der Pirastik, Sophistik, Eristik und Pseudographie zwar verwirrt, nie aber vertilgt oder einander substituirt werden mögen. Gäbe es also auch eine reine Transscendentalwissenschaft des gesammten Weltalls und ließe sich das Ding an sich nackt und verbindungslos im Raum und in der Zeit anschaun: ich mag sein nicht. Anerkennen will ich das Universum, wie es mir gegeben ist und

*) S. Ernesti *Defensio veterum Philosophorum adversus eos, qui methodum mathematicam, ab iis vel ignoratam vel male neglectam esse contendunt. Opusc. philol. crit.*, pag. 183 seq. — H.

ich ihm gegeben bin; nicht von oben herab, sondern von unten hinauf soll die Menschheit bauen und sich durch ihre eigne Mühe Kenntnisse erwerben. Eben diese Mühe ist Genuß, Bildung, Selbstbelohnung, da gegentheils es keinen engeren traurigeren Begriff giebt, als die Anmaßung, die Vernunft ausgemessen, umpfählt, erschöpft zu haben. Und wodurch? Durch ein Hinten-Vorn (ὕστερον πρότερον), durch eine sich selbst aufhebende Wortdichtung.

15.

Verfehlte Kritik der reinen Vernunft.

Wie kam's, daß bei der oft wiederholten Absicht, „die speculative Vernunft von ihren Streifereien jenseit der Erfahrung in das ihr angewiesene Land zurückzuführen", die auf dies Werk gewandte Mühe zum gegengesetzten Ziel ausschlug? Einige Ursachen davon liegen am Tage.

I. Veranlassung des Werks.

Hume's Zweifel.

„Hume schlug einen Funken, bei welchem man wol ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden. Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem" (Begriff) „der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe, der Kraft und Handlung ꝛc.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch nothwendig auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken; denn diese enthält Nothwendigkeit: es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit die-

sem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts Anders als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts Anders als falschgestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebenso viel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.“ *)

So magistralisch drückt sich nun zwar der feine Akademiker Hume nicht aus, da überhaupt seine ganze Zweifelphilosophie über den Werth der Abstractionen sowol als über die zwischen Ursache und Wirkung obwaltende Verbindung dem Grunde nach nicht ihm, sondern Berkeley zugehört.**) Ohne Zweifel war dem Geschichtschreiber Hume beim Lauf seiner Geschichte nichts so eindrücklich geworden als die Frage***): „Wie ketten sich Begebenheiten, d. i. Ursachen und Wirkungen an einander? wie entspringt aus dem Vergangenen die Zukunft?“ Und da fand er im Gebiet der Metaphysik längst vor ihm Berkeley's idealische Auflösung.†) Ihm, dem diese Auflösung nicht gnügen konnte, theilte sich also die Frage:

1. Wie kommen wir zum Begriff der Ursache und Wirkung?
2. Wie hangen diese beiden Begriffe in unserm Erkenntniß zusammen?
3. Giebt's nach Regeln der Nothwendigkeit einen Schluß von einem Begriff auf den andern?

Zu Auflösung der ersten Frage bringt Hume treffende Inductionen bei,††) die er mehrmals dadurch aufhellt, daß er einen Menschen (sei's Adam oder der Ankömmling aus einer andern Welt), unbekannt mit dem Zusammenhange der Begebenheiten unsrer Welt, einführt. Aufregend ist eine solche Dichtung; sie ist

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, S. 7 f. — H.

**) *Berkeley's Principles of human knowledge*, *Sect.* 65. 66. — H.

***) Hume giebt selbst diesen Gang seiner Gedanken an, *Essay III. of the association of Ideas*, p. 33. Edit. Lond. 1753. — H.

†) The connexion of ideas does not implay the relation of cause and effect but only of a mark or sign with the thing signified. *Berkeley's Principles*, Sect. 65. — H.

††) *Essay* IV. V. 7. H.

aber nicht rein, weil in einem Ankömmlinge oder Protoplasten solcher Art immer schon eine gebildete Vernunft zum Grunde gesetzt wird, die wir auf dem Wege, wie uns die Natur in die Welt sandte, nicht mitbrachten. Unser Verstand erwachte an und durch Erfahrung; durch unsre und fremde Erfahrung mittelst des Unterrichts, der Sprache, der Nachahmung gelangte unsre Vernunft zu schnellerer Verknüpfung der Begriffe, wie aller, so auch der von Ursache und Wirkung. Daß wir durch Erfahrung zu diesen Begriffen gelangt sind, daß öftere Wiederholung (custom or habit) ihre Verknüpfung uns geläufig gemacht, daß wir, nicht nur im gewöhnlichen Traum des Lebens, sondern auch in neuen schweren Fällen, vorige Erfahrungen zu Hilfe rufen und habituell verknüpfen, wird dem scharfsinnigen Zweifler Niemand leugnen.

Was aber verknüpfte bei der ersten Erfahrung die Begriffe von Ursache und Wirkung? Der Eindruck (impression) nicht, sondern die Idee (idea), mithin der wirkende Verstand. Im ersten leisen Gefühl des Säuglings, sobald er wahrnimmt: „in ihm und durch ihn werde etwas", äußert sich die Kraft, Ursache und Wirkung zu verknüpfen, die nur des Verstandes sein kann. Auch das Thier hat dies Analogon des Verstandes; der Mensch, zum Verstehen von der Natur bestimmt, übt ihn vom ersten Moment seiner Empfindung und lernt durch jeden Fehlversuch ihn schärfer üben. Die sogenannten Irrthümer unsrer Sinne, d. i. die gemeinsten Erfahrungen, in denen wir uns dem Eindruck (impression) überlassen, ohne aus andern Verbindungen den gebildeten Verstand oder die rechnende Vernunft zu Hilfe zu nehmen, zeigen, daß jede Empfindung mit einem Urtheil, obgleich oft mit einem Trugurtheil, begleitet war; und wer vermag zu urtheilen als der Verstand? Der Eindruck (impression) thut es nicht. Wenn also Hume von einem Gefühl des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung redet, *) so meint er das, was wir Innewerden nennen und in jeder, auch der dunkelsten Empfindung vom Eindruck (impression) unterscheiden. Ueberhaupt ist seit Leibniz unsre philosophische Sprache in Bezeichnung der Seelenkräfte an eine Genauigkeit gewöhnt, die Briten und Galliern oft fremd ist; die Verwirrung der Ausdrücke (impression, sentiment, configuration of sentiments mit Perception

*) These connexion, which we feel in the mind, or customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. *Essay* VII. p. 119. — H.

und Apperception), überhaupt der zähe Materialismus mancher Ausländer sowol als die neue Verwirrung der Transscendentalsprache ist der Genauigkeit zuwider.

Also beantwortet sich auch die zweite Frage: „Wie hangen die Begriffe von Ursache und Wirkung in unserm Erkenntniß zusammen?“ Als ein Verstandesbegriff; nicht anders aber, als (wie alle Verstandesbegriffe) an der Erfahrung erwacht und vom Verstande gebildet. Beide Begriffe sind relativ, ein Begriff also in zwei Gliedern. Von der Ursache weiß ich nichts, als durch die Wirkung; diese verstehe ich nicht, als durch ihre Ursache. Dem Verstande sind sie, und wenn hundert Jahre sie trennten, unauflöslich beisammen; denn ein Begriff ist nur im andern gegeben. Die „kritische“ Philosophie ging völlig fehl, da sie Hume's Zweifel durch die Zeitfolge auflösen wollte, die hiebei nichts erklärt, auch hieher nicht gehört; der Verstand kennt keine Zeitfolge in Verbindung seiner Begriffe von Ursache und Wirkung; in und durch einander sind sie ihm gegeben. Eben deshalb aber ist dieser Begriff auch nicht „ohne und vor aller Erfahrung denkbar“; ohne diese sind Beides leere Begriffe, da ich, was Ursache ohne Wirkung sei, nie, jene also in dieser, diese in jener erfahren muß, indem ich sonst ewig ein $0 = 0$ construire. Hierüber hatte Hume klare Begriffe, indem er, gleich Berkeley,*) Abstractionen ohne Gegenstände, gar Allgemeinheiten**) (also ein kritisches Schema) und ihre Schemate nicht nur für ungereimt, sondern für das Kriterium der Absurdität erkannte.***)

Blos Mißverständniß seiner selbst (not-connexion of ideas) und skeptischer Schlummer war's, wenn Hume das Verstandhafte (the intellectual connexion) der Begriffe von Ursache und Wirkung nicht anerkennen mochte; und er widerspricht sich hierüber von Seite zu Seite. Als Begriffe (ideas) müssen sie dem Verstande zugehören, ob sie gleich nicht anders als in einzelnen Fällen anerkannt sind und ihre Anwendung finden. Auch war es ein Mißverständniß dessen, was man Vernunft und Erfahrung (reason and experience) nennt, wenn er diese Begriffe ein-

*) *Introduction to the principles of human knowledge*, und im Buch selbst häufig. — H.

**) It seems to me not impossible to avoid absurdities and contradictions, if it be admitted, that there is no such things abstract and general ideas, properly speaking; but that all general ideas are in reality particular ones, attach'd to a general term, which recalls upon occasion other particular ones, that resemble in certain circumstances the idea present to the mind. *Essay* XII. p. 240, Note. — H.

***) *Essay* XII. p. 237. — H.

ander entgegensetzte, als ob jene ohne diese in Sachen der Erfahrung irgend nur stattfände. Kann Jemand über Sachen bürgerlicher Verfassung und Lebensführung (of civil government and conduct of life) aus Vernunftgründen (from reason) nur urtheilen, wenn er nicht aus Erfahrung (from experience) weiß, was bürgerliche Verfassung und Lebensführung sei? *)

Daß unser Urtheil über Ursache und Wirkung sich durch mehrere Erfahrung bildet, ist kein Einwand; mit allen Verstandesurtheilen, ja mit der Uebung jeder Kraft hat dies Urtheil diese Uebung gemein; und daß es sich als ein allgemeiner Begriff jedem einzelnen Fall, wie wenn es der erste und einzige wäre, anfügen müsse, erfordert ebenfalls seine Natur als einer Verstandeserfahrung. Daß die Vernunft einer solchen Aenderung, d. i. Anwendung unfähig sei, **) ist ihrem ersten Begriff zuwider; denn kein Gesetz der Mathematik (z. B. von der Kraft elastischer, weicher, flüssiger Körper u. s. w.) ist ohne diese Specialanwendung (variation). Auch wird durch lange Syllogismen die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung nicht gefunden; ***) beide werden weder zusammengekoppelt noch zusammengenäht (conjointed, connected), sondern sind ein relativer Begriff. Vom erfahrenden Verstande werden sie anerkannt und distribuirt.

Es ergiebt sich hieraus die Auflösung der dritten Frage: mit welcher Gewißheit beide Begriffe in einander gegründet sind. Mit nothwendiger Gewißheit, weil Wirkung ohne Ursache, Ursache ohne Wirkung dem Verstande nichts ist; sie fallen in einander, relativ-identisch. Nur kommt es darauf an, in welcher Region der Gewißheit die Gegenstände sind, an denen sie haften. Sind es sinnliche Gegenstände, so ist ihre Gewißheit sinnlich. Z. B. das Feuer brennt. Ist das Feuer kein Feuer, der brennbare Körper nicht brennbar, so findet keine Verbindung zwischen Ursache und Wirkung statt; das Verstandesurtheil selbst aber bleibt nothwendig und unbeweglich. Ob ein klarer Strom ertränke, ist mir unbewußt, so lange ich Strom und Gefahr, d. i. Ursache und Wirkung nicht kenne; denn von unbekannten Dingen kann kein Menschen-, Engel- und Götterverstand urtheilen. Daß zwei glatte Marmorflächen luftberaubt aneinanderhangen, weiß nur Der, der die Beschaffenheit der Luft kennt; die Kraft des Schießpulvers nur Der, der die Kraft seiner Ingredienzien kannte

*) *Essay* V. p. 1, Note. — H.

**) Reason is incapable of any such variation etc. *Essay* V. p. 75. — H.

***) No reasoning can ever give us a new, original, simple idea; this therefore can never be the original of that idea. *Essay* VII. p. 103, Note. — H.

und erprobte. Er erprobte sie aber nur kraft seines Ursache in Wirkung anerkennenden Verstandes. Das: „2 + 2 = 4“ ist nicht gewisser, als: „Ursachen geben Effecte, gleiche Ursachen gleiche Effecte.“

Da es Hume mehr um Zweifel als um Auflösung der Zweifel zu thun war, so gab er seine Beispiele, ohne die Region zu bestimmen, in welcher sie beantwortet werden sollten; denn ohne Zweifel antwortet der gemeine und philosophische Verstand über die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung anders. Z. B. ob morgen die Sonne aufgehen werde. Der gemeine Mann, der von der Ursache ihres Auf- und Unterganges nichts weiß, kann darüber nicht antworten; er erwartet nach dem Gesetz der Aehnlichkeit, d. i. der bisher gehabten Erfahrung. Der Mathematiker, der die Gesetze des Auf- und Untergangs der Sonne kennt, antwortet aus Gründen, die in sich sicher bleiben, wenn morgen auch die Sonne nicht aufginge, d. i. wenn heute die Ordnung aller Himmelskörper gestört würde; mit dieser neuen Ordnung träten nämlich andre Gesetze ein, ebenso sicher wie jene. Das Band zwischen Ursache und Wirkung bleibt ungefährdet; weder dort noch hier konnte es willkürlich gesetzt oder geändert werden. Eine Analyse dessen, was Kraft ist, gehörte zum Urtheil des Verstandes nicht, sondern Anerkennung der Kraft in der Wirkung.

Ebenso wenig gehörte dazu, daß der Verstand alle Mittel einsehen müsse, durch welche die Kraft wirkt. Wenn mein Wille den Arm bewegt, darf er nicht alle Muskeln und Bänder des Arms kennen; vielmehr würde durch eine dergleichen anatomische Anschauung seine Anerkennung eher zerstückt und aufgehalten. Die Kraft seines Arms ist in der That, der Wille des Künstlers in der Hervorbringung des Werkes. Die erste innige Empfindung: „Ich will, und es wird!“ knüpfte auf die ganze Lebenszeit des Menschen für ihn Ursache und Wirkung.

So wenig unauflöslich sind Hume's Zweifel, die einzeln hier nicht verfolgt werden können. Durch die seit Leibniz bei uns genauer bestimmte psychologische Sprache lösen sie sich, sobald man den Begriff Kraft nicht vor die Augen gemalt haben will, selbst auf; und dies Malen oder Anschauen der Kraft im Spiegel hatte schon Berkeley als ungereimt gerügt.

Dem „kritischen“ Philosophen dünkte es anders. Hume's Zweifel schienen ihm so wichtig, daß er sie auf alle Verknüpfungen der Dinge anwandte, daher er dem Verstande auftrug, sie sämmtlich a priori, ohne und vor aller Erfahrung zu verknüpfen. Aus

Hume's drei kleinen und leichten Versuchen entstand die „Kritik der reinen Vernunft", ein neues Karthago.

Unglücklicherweise schlich sich hiebei ein Mißverstand des Worts a priori ein, den Hume selbst sehr ernst von sich ablehnen würde. In seinen popular geschriebenen Versuchen hatte er dies Wort dem gemeinen Redeausdruck nach gebraucht; daher er's auch auf Gegenstände bürgerlicher Verfassung und täglicher Lebensführung anwandte. A priori hieß ihm nichts, als was ich aus Gründen durch sich selbst erkenne, ohne es erst aus der Erfahrung zu lernen; ob aber meine Gründe nicht auch an der Erfahrung voreinst Grundsätze geworden, blieb ihm völlig unbeachtet. Noch weniger dachte er dabei an ein Raisonniren (reasoning) vor aller und außer aller menschlichen Erfahrung; denn seinem System nach, das alle Ideen auf Eindrücke (impressions) sogar gründet und dem Verstande alle Kraft abspricht, durch sich selbst (reasoning) zu einer neuen Idee zu gelangen, mußte er eine solche Isolirung und Priorisirung des menschlichen Verstandes überhaupt für ungereimte Sophisterei und Illusion erklären.*) „Ins Feuer," würde er gesagt haben, „mit diesem unkritischen Buch! Sein schwangrer Schooß enthält eine Bibliothek von Sophistereien und Illusionen."

So David Hume. Das mißverstandene „a priori" indeß zog eine Reihe andrer mißangewandten Worte insonderheit der Mathematik nach sich; von vielen davon mögen nur einige zur Probe dienen:

II. Probe mißangewandter mathematischer Begriffe und Worte.

1. A priori. Was der Mathematik das Wort heiße, ist angeführt;**) ganz anders wird es genommen, wenn es in der Transscendentalphilosophie den Verstand vor und über alle Erfahrung hinaussetzen soll, damit er Anschauungen, Kategorien, Schemate aus sich spinne und gegenstandlos sich Verstandesgegenstände erträume. Wie dies Unternehmen a priori, d. i. an sich selbst keinen Sinn hat, so zeigt seine Ausführung a posteriori, daß

*) Im 12. Versuch hat er sich deutlich gnug hierüber erklärt. Er schließt ihn also: „Gehen wir, von diesen Grundsätzen überzeugt, unsre Büchersammlungen durch, welche Verheerung müßten wir anrichten? Nehmen wir z. B. einen Band theologischer oder Schulmetaphysik in die Hand, so laßt uns fragen: Enthält er abstracte Vernunft über Zahl und Größe? Nein. Enthält er Erfahrungsvernunft über wirkliche Dinge oder Facta? Nein. So mit ihm ins Feuer! Er kann nichts als Sophisterei und Täuschung enthalten." S. 250. — H

**) S. Th. I. der „Metakritik", Abschn. 1 [oben S. 182 f.]. — H.

es mit Anschauungen, Kategorien und Schematen mißglücken mußte.*)

2. Synthesis a priori. In der Mathematik bezeichnet das Wort Synthesis eine Methode; neben der Analyse hat die synthetische Methode ihre Regeln und Vortheile, ohne jene entbehrlich zu machen oder ihren Werth zu mindern.

Ohne Zusammenhang, auf einzelne Sätze angewandt, da analytisch ein erläuterndes, synthetisch ein erweiterndes Prädicat bezeichnen soll, wird die Eintheilung ein scherzhafter Reim. Dem einen erweitert, was dem andern nur erläutert, und wechselsweise. Ueberdem führt diese Eintheilung vom reinen Begriff des Urtheils weg, bei welchem es Hauptaugenmerk sein muß, daß das Prädicat dem Subject zukomme, aus welchen Gründen es ihm auch zukommen möge; denn alle unsre Begriffe hangen zusammen, und woher die Erweiterung geschehe, so muß Verbindung des Subjects mit dem Prädicat stattfinden, wie das Wort Synthesis selbst sagt. Erläuternd und erweiternd, erweiternd und erläuternd, ist sie das Hauptwerk.**) Gleich Hume's Zweifel beruht die „kritische" Philosophie also auf einer unstatthaften Disjunction; ihr Neues ist etwas Altes und Falsches, ein übel angewandter, bei hellerem Licht verschwindender Hume'scher Zweifel.

*) Kein prius ist ohne ein posterius, kein πρότερον ohne ὕστερον denkbar. Aristoteles selbst ordnete beide Begriffe nur auf und zu einander nach Verhältnissen des Orts, der Zeit, der Bewegung u. s. w., κατὰ τόπον, χρόνον, κίνησιν, δύναμιν, τάξιν, γνῶσιν, φύσιν, τὸ βέλτιον, τιμιώτερον u. s. w. Sich Eins ohne das Andere, ein Vor ohne Nach zu denken, und auf diese Trennung, als ob sie ein Begriff wäre, ein System zu bauen, hebt wie eine Vorder- ohne Hinterseite sich selbst auf. Man hat die „kritische" Philosophie ein dargestelltes Hysteron proteron genannt, in dem das Posterius Antlitz und das Antlitz Posterius sei.[1]) Da man aus ihr bereits den Raum und die Zeit gemalt hat,[2]) so ließe sich ihr wesenhaftes Bild, das Posterius als leeranschauendes Antlitz, das Antlitz als ein Posterius, worauf sich jenes leere Prius mit Absonderung alles Empirismus setzt, auch malen. — H.

**) Offenbar hat Hume zu dieser Disjunction sowol als zu dieser Benennung verführt, da er von Ursache die Wirkung als einen neuen Begriff trennte; eben diese Trennung aber war des Hume'schen Zweifelbegriffs Fehler. Die Wirkung ann später gefunden oder als neu bemerkt werden, sie war aber (δυνάμει), so lang ihre Ursache war, in ihr. Erkennen wir diese, d. i. das Subject, so erkennen wir in ihr auch das Prädicat, die mögliche Wirkung, die als eine versteckte Eigenschaft jenem gehört. Schrieben wir sie zuerst, unwissend des Zusammenbangs, dem Subject synthetisch zu, so analysiren wir sie jetzt aus ihm mit vollständiger Erkenntniß. Weit gefehlt also, daß Synthesis die vollkommnere Erkenntnißart sein sollte; entweder ist sie ein hypothetisches erstes Ergreifen eines Begriffs, der so lange noch in der Irre geht, bis er dem Subject mit Grunde, d. i. analytisch zugeschrieben werden kann und mit ihm, wie Wirkung mit der Ursache, Eins wird (da dann die Synthesis, d.i. der erste hypothetische Versuch einer Zusammensetzung sogleich verschwindet); oder sie bleibt eine kritisch-dialektische Synthesis, d. i. Einfall, Dichtung. — H.

---

[1]) Fr. Nicolai in dem Roman „Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's" (1798). — D.

[2]) Asmus Jak. Carstens. Vgl. Schiller's Werke, I. 2. S. 125. — D.

3. Transscendental. Aus der scholastischen Philosophie hatte die Mathematik das Wort genommen, um damit Gleichungen zu bezeichnen, die auf keine gewöhnliche algebraische Gleichung zurückgeführt werden können, z. B. worin die unbekannte Größe keinen gewissen Grad hat, der Exponent also eine veränderliche Zahl ist. Und sehr nutzbar hätte dieser Begriff in der Philosophie angewandt werden mögen, indem er gerade auf den Quell transscendentaler Irrungen, das Unstäte und Veränderliche der Transscendentalworte, hätte führen mögen.

Die „kritische" Philosophie, statt ihn also zu nutzen, hat dagegen den alten scholastischen Begriff sogar transtransscendirt. In eine gegenstandlose Welt gestiegen, aus welcher sie ohne Schemate nicht hinabsteigen kann, befindet sie sich in dieser so verworren, daß ihre Transscendentalphilosophie der Logik bald entgegengesetzt, bald als ein eignes Vermögen und natürliches Geschäft der Vernunft, bald als ihr ärgster Fehler behandelt wird u. s. w. Durchs ganze Buch hin herrscht dieser Doppelsinn des Worts transscendental, so daß man nicht weiß, ob man transscendiren soll oder nicht soll, indem man bald will und nicht kann, bald kann und nicht darf, am Ende aber doch auf ein neues Transscendiren Alles hinausgeht. Daher dann auch jeder Lehrling der „kritischen" Schule seinen Meister extransscendirt. Einer solchen Transscendenz war weder Hume noch irgend Jemand hold, der das daher entspringende Verderben aller Wissenschaften und die bedauernswerthe Verschwendung der besten Seelenkräfte aus vorigen Zeiten kannte. Wie man von einem Menschen nichts Schlimmeres sagen kann, als: „Er hat sich selbst und alle Erfahrung überstiegen, er brütet darüber, wie er ohne Verstand zum Verstande kommen, und vor allem Denken das Denken, ohn' allen Gegenstand ein Gegenstand möglich werde": so ist das Unternehmen, auf solchem Luftball einer Transscendental-Aesthetik, Analytik und Dialektik Jünglinge ins Land des gegenstandlosen Nichts zu führen, statt sie nützliche Gegenstände kennen zu lehren, eine Reise in den Mond beim Schimmer eines Meteors, des reinen Vernunft-Unvermögens.

4. Anschauung. Was ich in der Mathematik anschaue, ist nicht die Figur, sondern ihr Verhältniß; denn bekannt ist's, daß kein mathematischer Punkt, keine Fläche und Linie gezeichnet werden kann, wie es ihr Begriff fordert. Mathematisch also, d. i. geistig-lernend (μαθηματικῶς) schaue ich an, um Begriffe rein anzuerkennen, die die Figur unvollkommen darstellt. Einen Schüler, der nur sinnlich angafft, d. i. der ohne Begriff an der Figur haftet, wird jeder wahre Meister der Wissenschaft von ihr

hinweg, auf das innere Anerkennen führen, ohne welches seine Wissenschaft ein kindisches Spiel ist. Zudem wird nicht Alles in der Mathematik angeschaut; schon in der gemeinen Rechenkunst, geschweige in der Analysis, verschwindet das Angaffen gemalter Figuren.

Die „kritische" Philosophie hat das Wort „Anschauung" gewählt, um theils die Mathematik zu preisen, daß in ihr auf dem Anschauen Alles beruhe, sintemal ihre eigenthümliche Art, ihr Wesen und Vorzug „nicht in Begriffen, sondern lediglich in Construction der Begriffe" liege; theils hat sie, um selbst zur mathematischen Evidenz zu kommen, für sich Anschauungen erdacht, vor denen als leeren Phantasmen man ja den Lehrling warne. Denn nicht zu Laputa einmal war man so weit gekommen, um „Formen zu Anschauungen, Anschauungen ohne Gegenstände zu Formen derselben zu machen, mittelst zweier Anschauungen die ganze Sinnenwelt fühlbar zu machen und ohn' alle Gegenstände sie alle zu formen. Keinem Gegenstande soll Existenz zukommen, der sich nicht Anschauung in Raum und Zeit zu schaffen weiß; dem Verstande, der Vernunft mangelt das Anschauen völlig" u. s. w.*) Als ob mathematische Wahrheit anders als ein Vernunftbegriff, d. i. im Geist anschaulich wäre.

5. Postulat. In der Mathematik enthält das Postulat eine praktische Möglichkeit, die durch sich evident ist, z. B. eine gerade Linie, einen solchen und andern Zirkel zu ziehen u. s. w. Was soll's aber heißen, wenn man den Begriff von Gott für die praktische Vernunft postulirt? Ihn oder einen güldenen Berg in Gedanken zu construiren, wenn er nicht erwiesen ist, gründet weder eine praktische noch theoretische Wahrheit. Postulate der Art (welches Wort bei theoretischen Begriffen ganz außer Ort und Stelle ist) sind Heischesätze; ein Name, den man den mathematischen „Forderungen" ungeschickt beilegte, der aber den kritischen Postulaten gerecht ist. Sie heischen, d. i. was sie erweisen nicht können oder nicht wollen, wird trotzig erbettelt und ebenso trotzig aufgedrungen, als ob es keines Beweises bedürfe. Daß mit dergleichen Postulaten alle wahre Philosophie verloren gehe, ist durch sich selbst klar. Sie fordern nur eine Tugend: „Sei dreist! postulire!"

6. Allgemein, allgemeingiltig. Der Mathematiker

*) Man vergleiche das Project for *improving speculative knowledge by practical and mechanical operations* (*Swift's Voyage to Laputa*, Chap. 5), um zu sehen, wie weit man zu Laputa hinter der „kritischen" Philosophie zurück war. — H.

construirt seinen Triangel bescheiden für sich selbst und für Jeden, der mit ihm gleiche Vernunft hat. Was er an ihm erweist, ist nicht nur für diesen Triangel, sondern für jedes ihm ähnliche Verhältniß erwiesen; im Besondersten erweist er allgemeingiltig das Allgemeine.

Der Philosoph kann seine allgemeinsten Begriffe nicht anders construiren als im Besondern, im Festbestimmten, wie ihm dazu allenthalben die Natur selbst den Weg zeigt. In ihren Gestalten, nach Individuen, Gattungen, Geschlechtern, nur im Besondern construirt sie das Allgemeine. Verliert man diesen Weg und will jenseit aller Erfahrung der Natur vorschreiben, Gesetze geben, wie sie construiren solle, so baut man ein Gebäude vom Dach herunter. Lehrsätze, mit Universalität, Allgemeingiltigkeit, absoluter Vollständigkeit u. s. w. ausgeschmückt, treten prächtig ans Licht, die aber lieber Leersätze (Kenologie) heißen sollten, weil sie, aufs Besondere zurückgeführt, nirgend gelten. Nichts ist leichter, als bekannte Sätze ins Allgemeine hinaufzuspielen, wo sie vor lauter Allgemeinheit und Allgemeingiltigkeit in die Wolken fliegen, um dort wie Dünste zu verschwinden. Keine Philosophie war auch je so reich an allgemeinen Prachtworten als diese, sogar daß sie jenseit der Erfahrung sich eine Fabrik allgemeiner Denkpostulate anzulegen getraute und der Vernunft kein ander Geschäft weiß, als daß sie nach dem „All“ in Form einer Gewißheit laufe, die, recht betrachtet, alle Gewißheit aufhebt. Dürftiger aber ist auch wol keine, als mit ausstaffirter Allgemeingiltigkeit der bekanntesten Gemeinsätze diese Philosophie gewesen, eine Schematopöie im griechischen Wortverstande, d. i. eine Gesticulationslehre für die reine Vernunft a priori. Durch diese üble Nachahmung mathematischer Allgiltigkeiten hat die „kritische“ Philosophie eine Gestalt genommen, die dem Mathematikverständigen sehr zuwider wird, da er die Worte seiner Wissenschaft mißangewandt und mißbraucht, kurz auf Wortstelzen mathematische Männchen sieht, die nichts bedeuten.

* * *

Darf ich fortfahren? Ich muß. Noch weiter hat Hume die „kritische“ Philosophie wider Willen verführt. In seiner lässigen Art zu philosophiren nahm er Eindrücke und Ideen an (impressions and ideas), aus welchen er das ganze Gebäude menschlicher Erkenntnisse bestehend glaubte; worüber ihm dann, zumal über den verschwendeten Namen der Ideen, von mehreren seiner Landsleute über Verdienst harte Vorwürfe gemacht sind. Die „kri-

tische“ Philosophie geht hierin Humen nach, zu einem Ziel, wohin er nicht wollte. Durch eine leicht hingeworfene Behauptung,*) „daß es zwei Stämme menschlicher Erkenntniß, Sinnlichkeit und Verstand, gebe, deren gemeinschaftliche Wurzel unbekannt sei,“ wird

III. Ein Zwiespalt der menschlichen Natur

errichtet, in welchem nicht nur beide Stämme wurzellos als Trauergestalten da stehen, sondern auch der Weg ins Land andrer Zertheilungen, Widersprüche und Doppelgestalten ohn' Ende und Ziel gebahnt war. Z. B.

1. Spaltung der menschlichen Erkenntnißkräfte. Schon die Grundfragen dieser Philosophie: „Wie komme ich zur Vorstellung irgend eines Objects? wie zu einer Erfahrung? wie aus Erfahrungen zu einem System?“ zeigen den Geist der Spaltung, in welchem Hume Ursache und Wirkung trennte. Da nun in dieser Philosophie Alles, mithin jede Erkenntnißkraft eine Form a priori bekam, so entstand Noth über Noth, wie wiederum diese Formen zu einander kommen möchten, d. i. wie die Sinnlichkeit Verstand, der Verstand Vernunft werde. Hatte z. B. der Taschenspieler Verstand aus seinem Kategorienbehältniß Begriffe in die Gegenstände gespielt: urtheilen konnte er deshalb noch nicht, die Vernunft ebenso wenig, die, wie Orion im Reich der Schatten, Luftbilder jagt;[1]) zwischen beiden mußte einer besondern „Urtheilskraft“ eine Bank errichtet werden, und doch können die Kategorien nicht hinunter als durch „Schemate“. Am Uebelsten ging es hiebei der gesammten Sinnlichkeit. Von zwei leeren langweiligen Larven, Raum und Zeit, die ihre Form formlos tragen, hinweggescheucht, verschwand sie; man hört von ihr nur unter dem bösen Namen Empirismus. Ein Land voll Klüfte wird die menschliche Seele, eine traurige Mondkarte.

2. Und wie sie spaltet sich die ganze Natur in „Erscheinungen“, die der Verstand mittelst jener Formen sich selbst schafft, und in das „Ding an sich = x“, von dem wir zwar nichts wissen, zu dem wir auch nicht gelangen, das aber doch ein gar merkwürdiges Ding ist, = 0 und = ∞, von Allem, was erscheint, ewig gesondert.

3. In die Vernunft selbst trat der Zwiespalt, nicht nur durch Antinomien, die ihr natürlich, unableglich sind, sondern durch die Entdeckung, daß wir zwei einander ent-

*) S. 1. 29. 33 u. s. w. — H.

[1]) Homer's „Odyssee“, XI. 572 ff. — D.

gegengesetzte Vernünfte, die theoretische und praktische, haben. Jene ein uns vorschwebendes Irrlicht, diese gebietet kategorisch ohne Vernunftgründe. Zu zweien Welten gehört der Mensch; aus der übersinnlichen versteht und weiß er zwar nichts, dafür soll er in ihr aus übersinnlicher, sich selbst gebietender Freiheit handeln. Was die theoretische Vernunft als Widerspruch erkannte und als Vernünftelei erwies, darf die praktische als Postulat aufnehmen u. s. w. Statt daß man die „kritische“ Philosophie die zermalmende genannt hat (sie hat bisher nichts zermalmt), hätte man sie also eher die zerspaltende (philosophia schismatica) nennen sollen; denn wohin sie blickt, werden Antinomien und Spalten. Dichotomien sind ihr Werk, sie wundert sich irgendwo sogar, daß sich nicht Alles in Zwei spalte. Eine scharfsinnige Philosophie! Bis auf Silben und Buchstaben, wie z. B. Deist und Theist, transscendent und transscendental und so viel andres gespaltenes Spinnengeweb, zeigt sie den künstlich gespitzten Wortscharfsinn, den die englische Sprache mit dem Wort cant längst nannte.

Wie anders die Natur! Auch sie liebt Auseinandersetzung, Gegeneinanderstellung, Antagonismus; aber aus Einem zu Einem. Ihre Farben verlieren sich in einander; ihre Antiphonien heben einander, ihre Gegensätze verschmelzen. Ein leiser Faden knüpft die dunkelste Empfindung mit der hellsten Vernunfthandlung; alle Erkenntnißkräfte beschäftigt dasselbe Werk, Innewerden, Anerkennen, sich aneignen. Das Unterste arbeitet dem Obersten vor nach einem und demselben Gesetz, in einer vielarticulirten Symmetrie, Harmonie, Eintracht.

Auch unsre ältere Philosophie war auf dieser Bahn; seit Bacon führte jede Entdeckung im Reich der Körper und Geister sie darauf weiter. So sorgsam Leibniz (dem Descartes hierin zu nahe) Körper und Geist schied, so wahr und fest band er beide durch die sogenannten dunkeln Begriffe (notiones confusas) an einander und unsre Seele ans gesammte Universum. Wie Nebelsterne durchs Fernrohr sich in Milchstraßen auflösen, so entwickelt sich uns aus dunkeln Empfindungen eine Welt von Gegenständen, Farben, Tönen, sobald der Verstand sich zu ihrer Erkennung ein Werkzeug zu verschaffen weiß. Viele Nebel sind aufgelöst, andre werden aufgelöst werden; die Aussicht muntert auf; ein Unendliches liegt außer und in uns, zu dem wir kommen mögen; dagegen der „kritischen“ Philosophie zufolge die uns einwohnende Thörin Vernunft a priori ewig und ewig nach Wortphantomen jagt.

Natur der Sache war's, daß aus diesen Zertheilungen

IV. Eine Verwirrung im Hauptbegriff des Werks

entstehen mußte. „Kritik der reinen Vernunft"? Reine Vernunft heißt richtige Kritik; Kritik also der richtigen Kritik, ohne welche es keine Kritik giebt. Denn Krümmen zu bemerken, muß eine gerade Linie, Abweichungen einzusehen, ein Richtmaß zum Grunde liegen, so daß eine gerade Linie, ein vollkommener Zirkel nur durch sich selbst kritisirt werden kann. Ist die reine Vernunft so unrein, daß ihr sogar ein Kanon fehlt; ohne Kanon ist sie einer Zurechtweisung weder fähig noch würdig. Und doch soll wiederum diese undisciplinable reine Vernunft alle Cultur des Menschengeschlechts bewirken, ja dem Entwurf nach noch vor Ablauf unsers Jahrhunderts bewirkt haben.

Ohne Kriterien findet keine Kritik statt; was würde man vom Kritikus einer Kunst denken, der ihre Betrügereien aufdecken wollte, die Zeichen aber, an denen diese Betrügereien verabredet oder natürlich haften, nicht nur fein verschwiege, sondern in ihrer Handhabung selbst die größte Kunst zeigte? Du wirst eine Menge Schüler haben (darf man ihm prophezeihen), die Dich aus- und übervernünfteln wollen; Dein Zweck aber, die menschliche Vernunft zu reinigen, mißlang, weil Du ihn selbst nicht rein nahmst.

Sprache ist das Kriterium der Vernunft, wie jeder ächten Wissenschaft, so des Verstandes; wer, gesetzt es geschähe auch durch den feinsten Scharfsinn, sie verwirrt, verwirrt die Wissenschaft, verwirrt den Verstand des Volkes, dem sie gehört. Und diese Sprache nennt sich kritisch? d. i. genau, bestimmt, bis zum Kriterium deutlich; schwerlich ist der Name Kritik je gemißbraucht worden wie bei dieser kritischen Sprache.

Zusammenhangend, höchst systematisch nennt man diese Philosophie; als ob ein Gebäude von Fictionen, auch mit unzähligen Eintheilungen und Kettengliedern an einander gehängt, ein System sein könnte! Beruht in ihm nicht Alles auf der Fiction einer reinen Vernunft vor aller Erfahrung und einer Synthesis a priori?

Durch alle Abtheilungen begleitet die Kritik der reinen Vernunft der Mißbegriff ihres Namens. Das Wort Transscendental-Aesthetik heißt eine Gefühlslehre, abstrahirt von allem Gefühl; die Transscendental-Analytik und -Dialektik sind ihren Seelenkräften, selbst dem Namen nach, widrig zugetheilt; denn Analytik geht auf Demonstration, die der Vernunft zukommt. Dialektik disputirt über das Wahrscheinliche, das zur Logik oder Rhetorik gehört. Da

das Werk, wenn es seinen zweideutigen Titel aufgiebt, für nichts als eine kritische Logik, angewandt auf einige metaphysische Begriffe, geachtet werden kann, so konnten, vom Transscendentalschein gesondert, seine Theile keine andern sein, als

1.
Organik.
Philosophie der Sinnen- und Zeichenwelt.

2.
Noëtik.
Philosophie der Verstandeswelt.

3.
Dianoëtik.
Philosophie der Vernunftwelt.

4.
Noometrik.
Maßbestimmung des Innewerdens jener drei Welten,

welche letzte, die schwerste von allen, einer Philosophie, die allenthalben nur Erscheinungen findet, fehlen mußte. Lambert, als er Logik und Metaphysik, d. i. Form und Materie besonders abhandelte, verfuhr wissenschaftlich; er sonderte, was unter einander nicht gehört, da die sogenannte „Kritik der reinen Vernunft" eine Zwittergestalt von Logik und Metaphysik und (rückt ihre Theile zusammen!) eine sich selbst setzende und selbst aufhebende Dichtung, ein Spiel mit sich selbst ist.

Leibniz,

vom philosophischen Vortrage.*)

„Philosophische Gewißheit, wenn auch der strengste Definitor sie bestimmte, kann nichts Anders als helle Wahrheit sein. Keines Satzes bin ich gewiß als durch seine mir hell einleuchtende Wahrheit.

„Metaphysische Kunstwörter muß man wie Schlangen und Ottern fliehn. Hast Du ein Wort erklärt, so bleibe der Erklärung

*) *Leibnitii Diss. de stilo philosophico, Nizolii Commentario philosophico praemissa. Opp. omnia*, T. IV. p. 36 seq. ed. *Dutens*. — H.

treu; und hättest Du es auch nicht erklärt, so brauche es dennoch einmal wie das andre. Lieber Popular= als Kunstworte! Jene braucht Jedermann in solchem Verstande; diese gehören einem Mann, einer Secte. Sie sind wie das Rothwälsch, von welchem Geßner in seinem Mithridat ein kleines Wörterbuch gesammelt. Aber auch bei diesem Vocabulificium sollte man darauf sehen, daß man Worte nicht nach Lust und Willkür, sondern mit Verstand und Vernunft bilde. Je schicklicher die Ursache ihrer Bildung ist, desto löblicher sind sie.

„Immer kann man Kunstwörter nicht vermeiden; man würde sonst durch Umschreibungen sehr weitläuftig werden müssen; aber das ist gewiß, daß sich Alles, wenn gleich mit mehreren Worten, popular sagen läßt. Daher Nizolius nicht unrecht behauptet, „das sei für erdichtet, für unnütz, für nichts zu halten, was in der gemeinen Sprache nicht verständlich gemacht werden kann“, d. i. (wie ich's verstehe) wofür sich kein Hauptwort fände, unter welchem es sich, mit mehreren Hauptbegriffen gesellt, deutlich machen ließe.

„Denn Philosophen sind andern Menschen nicht immer darin voran, daß sie andre Dinge wahrnehmen; sie nehmen sie nur anders wahr, mit dem Auge des Gemüths nämlich, mit Reflexion und Aufmerksamkeit, vergleichend die Dinge mit einander. Aufmerksamkeit der Menschen kann nun zwar nicht besser erweckt werden, als daß man die Dinge benennt (der genannte Name war mir ein Merkmal des Gedächtnisses, Andern wird er ein Zeichen meines Urtheils); außer diesem aber fehlt es so viel, daß Philosophen erhabnere und edlere Dinge vor andern Menschen denken, daß vielmehr, ehe z. B. der unvergleichbare Bacon und andre treffliche Männer die Philosophie aus ihren Luftgängen oder aus dem Gebiet der Einbildungskraft auf unsre Erde zum Gebrauch des Lebens herunterriefen, oft ein schlechter Alchymist gründlichere und bessere Begriffe von der Natur hatte als mancher Philosophaster, der in der Zelle seinen Hocceitäten oder Hoccitäten oblag.

„Es bleibt also dabei, was in Popularworten nicht verständlich gemacht werden kann, falls es nicht durchs unmittelbare Sinnengefühl sich erprobt, ist nichts und als ein Nichts aus der Philosophie zu verbannen. Daher mehrere sinnreiche Philosophen jene berühmten dialektischen Disputatoren dahin zu treiben pflegten, daß sie entweder alle ihre Kunstworte deutlich erklären oder, wenn sie diese Mühe scheuten, in einer lebenden Landessprache ihre Gedanken sagen mußten. Zum Verwundern war's, wie sehr jene Dialektiker entweder aus ihrer Fassung geriethen, oder, wenn sie

die Sache unternahmen, wie sehr sie sich dem Gelächter der Verständigen bloßstellten.

„Ist's also gewiß, daß jede Sache ein Nichts sei, die nicht in Popularausdrücken erklärt werden kann, so ist's ebenso gewiß, daß, je popularer der Ausdruck ist, um so heller die Rede werde; es sei denn, daß dabei durch zu weitläuftige Umschreibungen dem Vortrage Vergessenheit, Dunkel und Ueberdruß zuwüchse. Diesen zuvorzukommen, ist ein Maß nöthig, die popularste Kürze, die compendiöseste Popularität. Gewährt die gewöhnliche Sprache Worte, die ebenso kurz und bestimmt sind, so enthalte man sich der Kunstworte. Insonderheit sei dies für Metaphysiker und Dialektiker eine Grundregel; denn die meisten Dinge, von denen die Metaphysik und Dialektik handelt, kommen in den Gedanken und Reden des gemeinen Mannes häufig vor und werden in jeder Lebensart hin und wieder verhandelt. Durch dies öftere Vorkommen haben diese Materien so viel eigenthümliche, kurze, bekannte und natürliche Bezeichnungen erhalten, daß es eine Sünde ist, durch neu erdichtete, unbequeme und ungewöhnliche Ausdrücke sie dunkel und sich selbst, bewundert von Unverständigen, Verständigen lächerlich zu machen. In der Mathematik, Physik und Mechanik sind oft neue Worte nöthig, weil ihr Inhalt dem Sinn nicht vorschwebt, auch im gemeinen Leben nicht eben vorkommt. In diesen Wissenschaften werden Sachen vorgetragen oder Eigenschaften der Dinge entdeckt, um die sich der große Haufe nur aus Noth bekümmert und sie dem Künstler überläßt. In der Philosophie aber müssen Kunstausdrücke, wären sie auch etwas kürzer als die Popularsprache, sobald es, ohne weitläuftig zu werden, geschehen kann, dem Popularausdruck weichen.

„Auch das ist wider die gemeine Meinung zu bemerken, daß beim genauen Philosophiren man lieber concreta nennen müsse als abstracta. Ich sehe, daß Aristoteles dies meistens gethan hat. Πόσον, ποῖον, τὰ πρός τι sagt er lieber als ποσότης, ποιότης, σχέσις oder wenn es ein griechisch Wort wäre, προςτινότης. Seine Anhänger entschuldigen dies und halten sich für weit spitziger, wenn sie abstracte Wörter häufen, da es doch erprobt ist, daß eben diese Sucht, abstracte Worte zu erdenken, uns beinah die ganze Philosophie verdunkelt hat, da man solcher doch im Philosophiren völlig entbehren kann. Concreta sind wirkliche Dinge; abstracta sind modi der Dinge, Verhältnisse derselben zu unserm Verstande, Fähigkeiten ihrer Erscheinung. Nun giebt es modi und eine Verflechtung von modis ins Unendliche, Qualitäten der Qualitäten, Zahlen der Zahlen, die, wenn sie lauter Dinge sind, nicht blos eine

Unendlichkeit, sondern Widersprüche geben. Denn wenn z. B. die Entität ein Ens, wenn Realität eine Sache, die Aliquiddität ein Etwas ist, so ist auch die Form seiner selbst ein Theil des Begriffs seiner selbst, ein besondres Etwas.

„Wollte Jemand einmal Elemente der Philosophie vollkommen festsetzen, der muß sich nothwendig fast aller abstracten Worte enthalten. Ich weiß zwar, daß Hobbes ihnen einen Nutzen zuschreibt; soll ich aber die Wahrheit sagen, so habe ich beim genauen und strengen Philosophiren nie einen großen Vortheil abstracter Wörter, wohl aber viele und große und sehr schädliche Mißbräuche derselben erfahren. Im exoterischen Vortrage, glaube ich, haben abstracte Wörter, am rechten Ort gebraucht, ihren Nutzen; sie geben der Meinung eine Spitze und heften die Aufmerksamkeit fest, daß man sich vor jetzt fremder Gedanken entschlage. Sie sind hier zweite Begriffe (notiones secundae), denen überhaupt ich die abstracten Worte aus vielen und wichtigen Ursachen gleichschätzen möchte. Denn allgemein denke ich so: wenn Jemand statt wirklicher Dinge Abstractionen setzt, so spricht er nicht nur tropisch und überflüssig, sondern es ist, als ob er sagen wollte: „„Das ist gewiß so! daran kann Niemand zweifeln; wer Acht hat, muß dies bemerken!"" u. s. w. Dergleichen Variationen zum genauen Philosophiren in Definitionen, Eintheilungen, Demonstrationen durchaus nichts thun."

Zugabe.

Neueste Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft.

„Es war kein übeler Einfall Desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften giebt, so viel öffentliche Lehrer, Professoren genannt, als Depositöre derselben angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen), die daher vermittelst ihrer Facultäten (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrte theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niedern Schulen zu ihr aufstrebende Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doctoren genannt, nach vorhergehender Prüfung aus eigner Macht mit einem von Jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu creiren, berechtigt wäre."*)

Auf diesem Wege „durch einen nicht übeln Einfall" sind Universitäten nicht entstanden; als Schulen entstanden sie; ihr Zweck ist, Schule zu sein; deshalb heißen sie hohe Schulen. Lehrlinge aus niedern Schulen sollen sie nicht blos aufnehmen (immatriculiren), sondern unterrichten und zu tüchtigen Mitgliedern des

*) „Der Streit der Facultäten" von Kant. Königsberg 1798, S. 3. — H.

Staats bilden. Dazu sind sie gestiftet; ihre Mitglieder sind Lehrer. Deshalb ist ihnen auch die Macht verliehen, nach vorhergegangner Prüfung geltende Zeugnisse auszustellen, weil man ihnen als Lehrern die Geschicklichkeit dazu zutraute und ihnen als bestellten Dienern des Staats Rechtschaffenheit dabei zur Pflicht machte. Verliehen ist ihnen diese Macht, nicht mit ihnen geboren; sie üben solche nicht als Gelehrte, sondern als dazu bestellte Facultätsmitglieder, außer welcher Facultät ihr Urtheil blos eine Privatmeinung bleibt. Die Giltigkeit ihrer Zeugnisse erstreckt sich nicht über die Grenzen der Obrigkeit, die ihnen solche zu ertheilen Macht verlieh; in fremden Ländern ist sie ohne neue Bestätigung ein Titel wie jeder andre, den man aus der Ferne mitbringt, und in Ansehung der Geschicklichkeit ihrer Geschöpfe (der Creirten) wird Jedermanns Urtheil nichts weniger als gebunden. Zum Depositär der Wissenschaft, die ein Universitätsprofessor zu treiben hat, ist er nicht anders als jeder andre Lehrer bestellt, daß er sie selbst wohl inne habe und rechtschaffen lehre; weiter ist bei ihm nichts deponirt worden. Bei vielen Depositärs wäre auch das Depositum (wie die Geschichte zeigt) in schlechten Händen, da, wie hier angegeben wird, in dieser ihrer „Fabrik, nach einem nicht übeln Einfall, nicht nur der ganze Inbegriff der Gelehrsamkeit, sondern die Köpfe selbst fabrikmäßig behandelt werden sollen". Oder das Depositum war bei den Depositärs in zu guten Händen, indem sie es, unbekannt mit ihm, deponirten, d. i. nicht brauchten. Wissenschaft überhaupt, die immer rege, immer fortdringende, sie, den lebendigsten Erwerb unsrer thätigen Erkenntnißkraft, als das Depositum eines alten Schaupfennigs, Professoren als Wächter dieses Erbschatzes zu denken, den sie (wie es die Natur eines Depositum fordert) ja unberührt lassen mögen, ist ein Lob, womit man die Todten beerdigt. Was die Universitätsgelehrten als Zunft betrifft, so verhält sich's mit dieser wie mit allen Zünften. Sie hat Lehrlinge, Gesellen, Altgesellen, Meister; wohl ihr, wenn sie Jeden sein Probestück rechtschaffen machen läßt und Keinen sich zur Schande creirt. Sie hat Handwerksgebräuche, ihren Gruß, eine Lade, Statuten; dies Alles hat sie nicht aus eigner, sondern aus verliehener Macht, die sie bei jedem öffentlichen Actus bekennt. Ihre Gerichtsübung ist abhängig und untergeordnet, ein ihr aufgetragenes Geschäft. Wer von einer ihr als Universität angebornen Autonomie, einer Autonomie in Wissenschaften redet, hebt den Begriff der Universität sowol als der Wissenschaft auf. Zünfte, Gilden sind Universitäten im Staat, collegia licita privile-

giata; für die Wissenschaft sind sie Schulen, nichts mehr und nichts minder.*)

„Außer diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern indem sie blos einen Theil des großen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt) als soviel Werkstätten ausmachen oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben und jeder für sich, ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.“ Unglück für die Facultätsgelehrten, wenn sie, aus dem Naturzustande der Gelehrsamkeit herausgetreten, diese „Liebhaber“ nicht sind; eben solchen Liebhabern hat jede Wissenschaft (denn ohne Liebe zur Sache geschieht in Wissenschaften nichts) ihre wesentlichste Erweiterung und Verbreitung zu danken. Erasmus und Grotius waren keine Facultätstheologen und nahmen sich die Freiheit, in der Theologie viel aufzuräumen. Der Mönch Roger Bacon und sein großer Namensgenannter Franz Bacon, Descartes, Leibniz, Tschirnhausen, und wie viel Andre, die jede Wissenschaft nicht mit Worten, sondern Begriffen erwei-

*) Die „kritische“ Philosophie bildet sich eine ihr angeborne Machtvollkommenheit ein, Alles aus sich entstehen zu lassen und fabrikenmäßig zu creiren; daher sie auch die Universitäten durch einen Einfall entstehen läßt, ganz anders, als sie nach Boulay, Crevier, Conring u. s. w. wirklich entstanden. Wer ihre Autonomie kennen lernen will, bekümmere sich um ihre Statuten. Sogar den Facultäts-Decan hat die „kritische“ Philosophie aus dem Thierkreise herabgeholt; und da sie, wie das Depositum der Wissenschaften, so auch den Thierkreis wahrscheinlich unter die Decane als einen Facultätsschmuck, wie ihn einst die Zauberer trugen, theilt, so entstehen daraus nach dem bekannten Vers: Sunt aries, taurus etc. folgende Kategorien für die Universitäts-Facultäten und ihre Thierkreis-Decane:

Kategorie der Facultäten und Decane, von der „kritischen“ Philosophie aus dem Thierkreise herabgeholt:

1.

Theologische Facultät.

Widder, Stier, Zwilling.

2.

Juristische Facultät.

Krebs, Löwe, Jungfrau.

3.

Medicinische Facultät.

Wage, Skorpion, Schütz.

4.

Philosophische Facultät.

Steinbock, Wassermann, Fische.

Der Steinbock ist, wie wir sogleich sehen werden, der „kritische“ Philosoph für alle Facultäten und Staatsbeamte. S. Kant's „Streit der Facultäten“, S. 3, Note. — H.

tert haben, waren Liebhaber der Wissenschaften, obgleich keine Facultäts-Depositäre. Als die Facultäten schliefen oder barbarisirten, stand eine freie Gesellschaft der Liebhaber, die Akademie zu Florenz auf; ihr sind in allen Ländern Europa's, auf Universitäten selbst andre gefolgt, denen wir die größten Fortschritte der Wissenschaften zu danken haben. Leibniz hielt von diesen freien Liebhabern der Wissenschaften viel und suchte sie allenthalben zu vereinen; er sagte nicht: „Außer zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben," sondern: „Es giebt solche; unglücklich, wenn es solche nicht mehr gäbe."

„Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studirte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn ihnen[1]) nur so viel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniß der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Aerzte) aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Classe von Literaten ausmachen, die nicht frei sind aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen,*) müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen."**) Welche richtende Gewalt haben die Facultäten? Wer hat in Wissenschaften eine richtende Gewalt als die Wissenschaft selbst, die innere Wahrheit und Genauigkeit selbst? Und wer hat die Stände, alle gelehrten Stände des Staats unter die

*) Vielleicht fehlen die Worte: Befugniß haben. — H. [Eher dürfte „zu" vor „machen" gestrichen werden müssen. Rosenkranz (Kant, sämmtliche Werke) ändert nichts. — D.]

**) S. 5 f. — H.

[1]) Statt „ihnen" ist offenbar sie zu lesen. — D.

richtende Gewalt der Facultäten gestellt? Und ist es nicht Schmähung aller Stände, sie namentlich, Geistliche, Justizbeamte, Aerzte, als Instrumente der Regierung, nicht eben zum Besten der Wissenschaften, als Werkleute aufzuführen, die von Gelehrten wohl zu unterscheiden seien, weil sie zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, aber wol nur empirische Kenntniß der Statuten ihres Amts übrig behalten haben. Was sind Statuten des Amts? welche empirische Kenntniß derselben erlangt man davon auf Universitäten, und welche, ehe es bekleidet wird, ist bei vergessner Theorie möglich? Und welch ein Staat ist's, der diese Geschäftsleute zu seinen Instrumenten so unverständig macht, daß er deshalb vom Kritikus gewarnt werden muß, weil sie sich „unmittelbar ans Volk wenden, und zwar nicht die gesetzgebende, doch aber zum Theil die ausübende Gewalt, z. B. der Klerus an die Laiker, haben!“ Wie diese, so muß Euch der Staat in Ordnung halten, Selbstdünkler, die Ihr das Volk „Idioten“, alle Geschäftsmänner und Werkzeuge des Staats spottweise „die Studirten“ nennt, Euch eine „richtende Gewalt“ über sie anmaßt, die Euch der Staat nie verlieh, und von welcher kein Wachender unter Euch weiß, ja sie, alle Geschäftsträger des Staats, als ob sie ihre Gewalt mißbrauchten, argwöhnisch injuriirt. Wenn sie, um ihr Amt führen zu können, manche Eurer Hirngespinnste vergessen mußten und sich glücklich schätzten, wenn sie sie vergaßen (wahre Theorie wird durch die Praxis gewisser, fester), so seid Ihr, statt dem Staat vorzuschreiben, wie er sich gegen seine Geschäftsleute verhalten soll, oder Euch eine richterliche Censorgewalt über sie und den Staat anzumaßen, auf Eure Pflicht zu weisen. Lehrmeister einer Schule, kurz, Schulmeister seid Ihr, wie Euer Name sagt,*) ein nicht verächtlicher, sondern ehrwürdiger Name; seid gute Schulmeister, und der Staat wird Euch ehren! Die Grille Eurer richterlichen Gewalt aber, einer obwaltenden Censur über alle Staatsdiener, sammt Eurer Warnung vor ihnen, wird von „Idioten“ wie von „Studirten, die ihre Schule gemacht haben“, belacht und bedauert.

Ganz etwas Anders zeigt die Geschichte. Geschäftsmänner waren es, die zum Besten der Wissenschaften aus reiner und freier Einsicht viel thaten. Auf ihren Rath wurden Schulen, Gymnasien, Universitäten, Akademien gegründet, ausgestattet, verbessert, ge-

*) Der Name Magister, magister scholae, Schul- und Kunstlehrmeister (ein sehr schätzbarer Name) ist älter als alle Facultäten und ihre creirten und mißcreirten Doctoren. Wer kein guter Lehrmeister ist, von dem ist schwerlich zu begreifen, wozu er als Lehrer auf einer Lehrschule wäre. — H.

ordnet. Sie unterdrückten Aergernisse der Männer, die, „frei aus eigner Weisheit", sich oft sehr unfrei betrugen; sie steuerten der Unordnung alter Körper, die sich selbst nicht zu regieren wußten, und halfen den verfallenden Werkstätten der alten Universitätsgilde auf. In den Wissenschaften selbst schritten sie oft voran und zeichneten auf ihrem freieren Standort Wege für alle Wissenschaften. Wem sind, um sie nochmals zu nennen, die Namen Bacon's, Sarpi's, Grotius', Leibniz', Montesquieu's und so vieler, vieler Andern unbekannt? Geschäftsmänner waren es und keine Facultisten. Welch ein enger Gesichtskreis ist's überhaupt, das unermeßliche freie Feld der Wissenschaften unter einige Zellen und Clausuren (so viel diesen übrigens an ihrer Stelle Lob und Verdienst gebühre) zu vertheilen, damit sie Wissenschaften und Köpfe fabrikmäßig behandeln und in ihnen jede Wissenschaft bei den Depositärs deponirt werde!

„Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst in höchster Person den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und Alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert. Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe."*) Dazu ist keine Facultät gestiftet; ein vom Befehl der Regierung unabhängiges, alle Befehle der Regierung censirendes Amt, einen Apocrisiarium und Responsalem negotiorum publicorum generalem, kennen keine unsrer Universitätsstatuten, und wenn es ein solches Amt durchaus auf der Universität geben muß, so ist eine solche „vom Befehl der Regierung unabhängige, alle Befehle derselben beurtheilende Facultät", die magistralisch-kritische genannt, noch zu stiften. Mit Anmaßungen dieser Art schlägt die „kritische" Philosophie ihrem eignen Faß den Boden aus, indem sie ihre eigentliche Tendenz unverhohlen angiebt. Schwerlich wird ein Geschäftsmann, der auf Universitäten „seine Schule gemacht" hat und „das Volk, den Gelehrtenstand desselben", kennt, zu Errichtung dieser kritischen Kathedra rathen; weniger noch werden die Väter der Studirenden ein solch unabhängiges Forum, vor welchem ihre

*) S. 8 f. — H.

Söhne „unabhängig vom Befehl der Regierung alle Befehle der Regierung beurtheilen lernen“, wünschen. Die Regierung selbst endlich, die sich „mit dem Volk der Gelehrten, das keinen Scherz versteht“, nicht eben gemein zu machen Lust hat und weder den „Kamm noch das Schermesser derselben“ fürchtet, wird ohne Furcht für Kamm und Schere sagen: „Die Erweiterung und Verbesserung der Wissenschaften ist nicht unter unsrer Würde; wir glauben dazu auch etwas gethan zu haben; die erste Verbesserungsregel ist aber die: Ne sutor ultra — Professor der Metaphysik, bleibe bei Deinem Amt! Unsre Befehle zu kritisiren, bist Du nicht gesetzt, sondern Lehrlinge, was Du gelernt hast, zu lehren.“

„Es muß durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat.“*) Jeder, der eine Wissenschaft redlich treibt, hat dieses Interesse der Wahrheit, ohne welches es keine Wissenschaft giebt; hat er es nicht, so wird es ihm seine Facultät nicht geben. Vielmehr zeigt die Geschichte, daß durch Facultäten, als Zünfte betrachtet, das Interesse der Wahrheit oft grob beleidigt, die Wahrheit hintergangen und aufgehalten worden.**) Wahrheit in Facultäten verbietend einschließen, heißt vor aller Welt Augen sie morden.

„Es muß durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß, weil ohne eine solche“ (Facultät) „die Wahrheit — nicht an den Tag kommen würde.“ Jeder Vernünftige muß mit Vernunft sprechen und handeln, öffentlich und besonders; mit dem Facultätssprechen ist's gewiß nicht ausgerichtet. Jeder Diener des Staats muß die Vernunft in seinem Geschäft und für dasselbe sprechen lassen; er kann es der Facultät nicht auftragen. Jede Facultät in ihrem Geschäft muß ein Gleiches thun; sie kann es der neu zu errichtenden „kritischen“ und ihrem worthabenden Apocrisiario nicht überlassen, für sie vernünftig zu sprechen und zu denken. Daß ohne ein solches kritisches Katheder die Wahrheit nie an den Tag kommen würde, ist eine Verhöhnung des menschlichen Geistes und Herzens in allen Facultäten, Geschäften und Ständen; der „kritischen“ Philosophie eigenthümlicher Vorzug, der ihr allein auch eigenthümlich bleibe!

„Die philosophische Facultät, darum, weil sie für die Wahr-

*) S. 9. — H.

**) Lese man hierüber nur die Geschichte der Universitäten. Außer den obengenannten und andern, die in jedem Katalog der Literargeschichte anzutreffen sind, die unlängst erschienene *Histoire de la Sorbonne, dans laquelle on voit l'influence de la Théologie sur l'ordre social, par Duvernet*, Par. 1790. Ein Recept gegen alle politischen Oberrichter und Apocrisiarios auf Universitäten. — H.

heit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß, wird insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen." Jeder Lehrstuhl wird also gedacht, sonst wäre er nicht errichtet, oder er wird als ein von der Lüge zur Lüge errichtetes Organ, das blinde Werkzeug einer auf Betrug des Volks gerichteten Regierung geschmäht. Die obern Facultäten wie die Geschäftsmänner und die Regierung selbst sind im angeführten Buch in ein so schimpfliches, gehässiges Licht gestellt worden, daß diese Probe „kritischer Vernunftbeurtheilung aller Befehle und Anstalten der Regierung" für die übrigen, die vom „kritischen" Katheder erschallen würden, bürgt. Kein Lehrer hat für eine andre Wahrheit zu stehen, als die er selbst lehrt; für die stehe er ganz und „bemenge sich" nicht mit dem, was für ihn nicht gehört. Er ist kein Oberrichter der Gesammtwahrheit, hat auch bei ihr nichts weder ein- noch auszuräumen, als was seine Ueberzeugung fordert.

„Auf einer Universität muß ein solches Departement gestiftet, d. i. es muß eine philosophische Facultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu controliren."*) Dazu ist sie nicht gestiftet. Jeder Lehrer soll seine Wissenschaft verstehen und treu lehren; das Resultat davon in Ansehung seiner Nutzbarkeit für das Werk andrer Lehrer und für die Brauchbarkeit seiner Lehrlinge im Staat findet sich von selbst. Sobald er einen andern Lehrer „controlirt", schreitet er aus seinem Amt und verdient die Controle des Staats, d. i. Zurechtweisung oder Ahndung. Denn wenn der andre Lehrer gegen ihn dasselbe thäte (und warum sollte er's nicht dürfen, wenn er's thun will?), so wird das Reich der Professoren ein Reich der Controleurs gegen einander, zum Verderb der Lehrlinge, zur Schande der Wissenschaften, zum Aergerniß der Welt. Und wer ist der „kritische" Generalcontroleur, der alle drei obern Facultäten, d. i. jede in ihnen vorgetragene Wahrheit und Unwahrheit scheiden zu können sich anmaßte? Eine Facultät nach der andern wird den Anmaßenden mit dem Spruch heimsenden: „Warte Deines Amts und laß Deinen Vorwitz!"

„Die philosophische Facultät enthält zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniß, wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humanistik mit Allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniß darbietet."**) Dies Departement wird den hohen Beruf eines „Censoramts über alle

*) S. 25. — H.
**) S. 26. — H.

Befehle der Regierung, unabhängig von ihren Befehlen, sowie das Oberrichteramt über alle Geschäftsleute des Staats" aus Liebe zu jeder jedem Lehrer angewiesenen Wissenschaft mit der alten Fabel[1]) ablehnen: „Soll ich Oelbaum, Feigenbaum, Weinstock meine nützlichen süßen Früchte aufgeben und hingehn, um alle Befehle der Regierung und ihre Werkleute zu richten? Dem spitzigen Anbringer, dem kritischen Dornbusch bleibe die Ehre!"

„Das andere Departement der philosophischen Facultät ist das der reinen Vernunfterkenntnisse (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten)." Auch hier trennt sich die Mathematik sogleich und will aus Liebe zur Wissenschaft, ihrer Lehre, zum eigenmächtigen Richteramt Alles dessen, wovon sie nichts weiß, nicht verdammt sein. Der Magister critices rationis purae, der Metaphysicus naturae et morum steht also allein. Da von einem solchen aber die Statuten der Facultät nichts wissen, auch seine Namen selbst das Lächerlich-Widersprechende seiner Function aus höchster Selbstbestellung „aus eigner freier Weisheit" anzeigen: so ist von ihm als einem Ens, das seiner absoluten Vollkommenheit wegen, nach eigner Maßgabe der „kritischen" Philosophie, gar nicht existiren kann, nicht mehr die Rede.

„Die philosophische Facultät erstreckt sich auf alle Theile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die obern Facultäten), nur daß sie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder G e b o t e d e r O b e r n) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht."*) Jeder Lehrer der obern Facultäten muß Philosoph in s e i n e r Wissenschaft sein und als solcher die Geschichte seiner Wissenschaft, tiefer sogar als der Allgemeinlehrer aller Geschichte, inne haben, oder er ist ein schlechter Lehrer. Müßte er vollends den kritischen Metaphysikus, der „ohne Kenntniß des Inhalts jeder eigenthümlichen Lehre" über alle zu urtheilen sich anmaßt, erst um Rath fragen, so wäre er ein Professor aus des inhaltlosen Metaphysikers Barmherzigkeit (ex gratia et misericordia Critici nostri Apocrisiarii, Magistri naturae, Metaphysici morum); welche neue akademische Diplomatik erst eingeführt werden müßte. Da aber die philosophische Facultät in diesem e i n e n Subject, dem Metaphysikus, nicht w o h n t; da ohne Kenntniß des eigenthümlichen Inhalts einer Lehre oder Wissenschaft es keine Prüfung derselben zum Vortheil der Wissenschaft

*) S. 26 f. — H.

[1]) Richter 9, 7 ff. Vgl. Herder's Werke, I. S. 339 f.; XV. S. 100. — D.

geben kann, vielmehr es zum Verderben jeder Wissenschaft gereicht, wenn der ununterrichtete Prüfer in den Rahmen einer Wissenschaft inhaltlos sein metaphysisch-kritisches Wortgewebe flicht und wie jener Pedant vor dem Kriegsanführer über die Kriegskunst schwätzt: so wird offenbar auf beiden Wegen, sowol wenn der Lehrer einer Wissenschaft einem andern die Philosophie und Geschichte derselben unkundig überläßt, als wenn dieser, unkundig des Inhalts, jene zu prüfen sich anmaßt, das Reich der Wissenschaften nicht gebaut, sondern verwüstet. In allen Facultäten bekämen wir „kritisches" Spinngewebe, und jede reelle Wissenschaft ginge zu Grunde.

„Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen."*) Sie darf es, wenn sie es kann, d. i. wenn sie die Lehren versteht und zu prüfen weiß. Sie thut es aber nicht als Facultät, die zu solcher Prüfung weder gesetzt noch legitimirt ist; jedes Mitglied derselben thut's für seine Rechnung, als Kenner der Wissenschaft, über welche er urtheilt, als Gelehrter. Von dem richterlich „in Anspruch nehmen" ist in wissenschaftlichen Dingen gar nicht die Rede; der Disputant oder streitende Schriftsteller ist Kämpfer. Geklopft wird der Pankratiast, sobald er in Anspruch nimmt, was er zu bestehen nicht vermag, d. i. was er nicht versteht, und Jedermann in oder außer der Facultät hat das Recht und die Macht, ihn zu klopfen.

„Die philosophische Facultät kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden."**) Da die Facultät als Facultät die Befehle der Regierung zu kritisiren, die Lehren ihrer Nebenfacultäten zu controliren nicht bestellt ist, jeder ächte Lehrer seiner Wissenschaft sich dieser fremden Richterei auch gern überhebt: so ist die Regierung nicht nur befugt, sondern zur Ordnung des Ganzen nothgedrungen, den eigenmächtigen Kritikus, der sich ein oberrichterliches Amt über alle ihre Befehle, die Controle über alle Lehren seiner Mitlehrer, Censur über alle Geschäfte der Staatsbeamten anmaßt, nicht mit einem Interdict zu belegen (denn gegen solche Kritiker bedarf es keiner Interdicte), sondern — Jeder ergänze den Satz nach Belieben. Dies erfordert der Regierung eigenthümliche wesentliche Absicht. Warum also soll der Name „Facultät" länger gemißbraucht werden, die zu solchen Anmaßungen keine Facultät hat? Trete der metaphysische Kritikus auf, der für die Wahrheit in corpore stehen zu müssen vorgiebt! Er, ein Ober-

*) S. 27. — H.
**) S. 27. — H.

richter aller Befehle der Regierung, aller Geschäftsmänner, Censor aller Facultäten, Oberrichter des Verstandes der Welt.

„Die obern Facultäten müssen sich seine Einwürfe und Zweifel, die er öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal innehabenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können.“*) Hoffentlich werden die obern Facultäten, die ihnen in der benannten Schrift angewiesenen Schlaf- und Volksbetrügerplätze nicht im Schlaf einnehmen; vor Allem wird Der, dem der Verfasser die Schrift zugeeignet, den seiner Facultät glorreich angewiesenen Standort ausdrücklich, laut, daß es alle Facultäten hören, unter seinen Schatten und Schirm nehmen.**) Sie wissen jetzt alle, woran sie sind; die vernunftvertretende „kritische“ Philosophie hat definirt.

„Nur den Geschäftsleuten jener oberen Facultät (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Aerzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß sie den ihnen in Führung ihres respectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein, weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben.“ Hier ruhe die Feder, wo aller Zusammenhang der Gedanken aufhört und mehr als blindes Papstthum, der Lamadienst eintritt! Kein verständiger Geschäftsmann wird dem ihm anvertrauten Geschäft weder öffentlich noch heimlich widersprechen; er wird es nach der ihm vorgeschriebenen Norm treu und aufs Beste verwalten. Auch wo Lehren sein Geschäft ist, wird er aufs Treuste, aufs Beste lehren. Da aber der Rechtsbeamte so wenig als der Arzt von Lehren weiß, die ihm der Staat anvertraut hätte, so wird kein, auch nicht der geringste Geschäftsmann sich vom Metaphysikus der Facultät seine eigenthümliche Philosophie untersagen lassen, am Wenigsten aus dem Grunde, „weil er sein Wissen nur von der Facultät her habe“. Armer Werkmann, der sein Wissen nur von der Facultät her hat! Tibetanische Lama-Facultät, die ihm die Excretion ihrer Hirnschale nur unter der Bedingung mittheilte, in seinem Geschäft und über dasselbe nie zu philosophiren, „weil den

*) S. 27. — H.

**) „Dem Herrn Karl Friedrich Stäudlin, Doctor und Professor in Göttingen, zugeeignet von dem Verfasser“ S. Kant's Streit der Facultäten“, Blatt 2. Königsb. 1798. — H.

Philosophen zu spielen nur den Facultäten erlaubt sei". Ihn zu spielen, überläßt er dem verbietenden Kritikus gern (der Facultät würde ein solches Spiel zu keiner Ehre gereichen); nur warum der Geschäftsmann fernerhin die Lamas-Geschenke des Kritikus, zumal mit verunglimpfenden Interdicten begleitet, annehmen müßte, ist unerfindlich. „Weil er sein Wissen nur von der Facultät her hat"? Risum teneatis, amici! Und hätte er's daher: soll er's nicht anwenden, nicht gebrauchen dürfen, weil er's von Facultäten „her hat"?

Vernunft ist eine freie Himmelsgabe, von keiner Facultät erschaffen, von keiner Facultät gepachtet; jedem Geschäft, es sei des Staats oder des Lebens, unentbehrlich, des Menschen unveräußerliches Eigenthum und Vorrecht. Wer den Gebrauch irgend einer Vernunft, d. i. irgend eines Menschen Philosophiren „in Anspruch nehmen" will, ist ein Feind der allgemeinen Menschenvernunft; wer solche ausschließend, gar aus Macht einer Facultät, die ihn dazu nicht bevollmächtigt hat, auch nicht bevollmächtigen kann, sich zueignen mag, hat ihrem ersten Begriff entsagt. Vernunft wecken, Vernunft bei jedem Geschäft verbreiten, ist des wahren Philosophen Pflicht und Sorge; wessen ist's aber, Vernunft verbieten? sie in Anschauungen, Schemate, Amphibolien, Paralogismen, Antinomien, d. i. in dialektische Phantasmen verwandeln und die ersten Schulen eines Staats in ein gleichartiges Antinomienspiel der Facultäten umformen?*) Z. B.

1.

Theologische Facultät.

Blinde Norm eines alten Bibelbuchs.

2.

Juristische Facultät.

Blinde Norm des Landrechts.

3.

Medicinische Facultät.

Blinde Norm der Medicinalordnung.

4.

Philosophische Facultät.

Der metaphysische Kritikus,
Beurtheiler aller Befehle der Regierung,
Controleur aller Facultäten,
Oberrichter der Philosophie aller Geschäftsleute des Staats,
Apocrisiarius, Autokrator.

*) S. Kant's „Streit der Facultäten", Königsb. 1798. — H.

Wenn nun eben Geschäftsleute die Ersten sein müßten, die bekennen und sagen: „Die von der Universität uns zukommenden Jünglinge sind verderbte Gewächse. Man lehrte sie ihre Sinne, ihren Verstand und Vernunft a priori schaffen, nicht aber die erschaffenen gebrauchen; vielmehr lehrte man sie als Werk und Wesen des Satan's den leidigen Empirismus verachten, fliehen und meiden; daher sie bei einer unableglichen Sucht, Welten zu schaffen a priori, eine unüberwindliche Scheu vor aller Erfahrung, desto mehr aber Lust und Begierde äußern, gleich ihrem gewesenen Magister-Oberrichter alle Befehle der Regierung zu kritisiren, alle Geschäftsmänner zu controliren, allenthalben den „kritischen“ Philosophen zu spielen u. s. w. Ohne Kenntniß der Sprachen und der Geschichte kritisiren junge Theologanten die Bibel nach der „Kritik der reinen Vernunft“ und schreiben ihr den rechten Sinn vor, a priori. Ohne Kenntniß des Rechts und der Geschichte sehen „kritische“ Philosophen es als ihre Bestimmung an, die Befehle der Regierung zu beurtheilen, statt zu befolgen. Als Metaphysici naturae sind sie Gesetzgeber der Natur, lassen Alles aus sich entstehen, indem die ganze Sinnenwelt (sonst der Rede nicht werth) nur ein Widerschein ihrer selbst ist. Zu welchem Geschäft sind dergleichen Leute tüchtig?“

Wenn sich dieser Beschwerde der Geschäftsmänner die Facultäten zugesellen, sagend: „Unser selbst creirter Controleur, der Apocrisiarius, verderbt uns die Jünglinge, die wir zu Werkzeugen des Staats bilden sollen; sie kommen zu uns, nicht von uns zu lernen, sondern uns zu controliren, überzeugt, daß auf einer „ewigen Fehde der Facultäten unter einander“ und auf dem „kritischen“ Ausspruch des Metaphysikers das Heil der Welt beruhe. Mühsamen Fleiß, Sprachen, Wissenschaften verachten sie, da aus ihnen selbst entstehen muß, was irgend ächte Wissenschaft sein soll. Alle ältern Systeme der Welt, alle Geschichte dichten sie sich nach Belieben; sogar die ehrwürdigen Decane unsrer Facultäten holen sie reihab und reihan aus dem Thierkreise hinunter. Der „kritische“ Metaphysikus hat sie zu dem Allen verleitet.“

Geschäftsleuten und Facultäten schließen sich die Väter der Studirenden an: „Wir sandten Euch unsre Söhne, vertrauend sie dem Ganzen der Universität, ihren ursprünglichen Gesetzen und der Landesobrigkeit, in Hoffnung, sie als fähige Staatsbürger wieder zu erhalten; wir bekommen sie wieder (hem! heu! ohe! eheu! ecce!) als kritische Philosophen. Dazu hatten wir sie Euch nicht gegeben.“

Und wenn sich diesen Allen lauter und lauter die Stimme der

Nation anfügt: „Wir werden ein Spott andrer Nationen. „„Habt Ihr,““ rufen sie, „„Eure Fort- oder Vorschritte vergessen, Ihr Deutsche, daß Ihr in Theologie wie im Recht, in der Naturlehre, Chemie, Geschichte, Sprache, in der Mathematik sogar transscendirt?““

Was sollen die Regierungen, was ein Verständiger darauf antworten, der den Vielfuß in der Wolle, die „kritische“ Philosophie in der dialektischen Sprache seit fast zwanzig Jahren auf- und abgehen sieht? Ist für lauter Kritik wahre Kritik bei uns ausgestorben? Ist Niemand da, der Wissenschaft, Vernunft und Sprache von einer Usurpation, über welche in Deutschland alle Verständigen einverstanden sind, zu befreien hervortrete? Möge dies Fieber, diese nordöstliche Influenza zu ihrer Zeit nothwendig, Manchem gar heilsam gewesen sein (woran doch sehr zu zweifeln wäre); ein Fieber aber muß nicht dauern, und ein Gesunder, die wissenschaftliche Vernunft, unterhält nicht aus Lüsten ein Fieber. Der Popanz der neuen teutonic Philosophy ist gespielt; zurück von Anschauungen, Schematen und Gegenvernünften zum Verstande und zur Vernunft, von der dialektischen zur wissenschaftlichen Vernunft und Sprache! Mit Ablauf des Jahrhunderts wollte die „kritische“ Philosophie (so hat sie sich selbst die Nativität gestellt) ihr Geschäft vollenden. Heil ihr! es gehe zu Ende!

Der Streit der Facultäten.

Eine kritisch-freundliche Anrede.

In einem zwar nicht immer friedlichen, doch aber fleißigen Bienenkorbe ließ sich ein Ankömmling sehen, der von der Decke herab, als ob er vom Olympus selbst niedergestiegen wäre, seine Stimme also erhob:

„Ihr niedrigen Geschäftsleute, abwärts sehende, nie müssige Empiriker, schauet aufwärts! Gewohnt, Alles außer Euch herzunehmen und von der Rose sowol als der Distel zu stehlen, was Euch nicht gehört, sehet, sehet auf mich, die sichtbar gewordne Synthesis a priori, das runde Urall! Vollkommner als das Orphische Ei, aus welchem die Welt entstand (denn ihm war ein Eros nöthig), ziehe ich aus mir selbst, ein Gesetzgeber der Natur, die Fäden des Universum, ohn' alle Liebe, aber voll- und allein- und allgiltig, Postulate alles Spinnens und Webens in allen Welten. Arachne ist mein Name; ich stritt mit der Pallas und überwand sie. Ihr Neid konnte meine Kunst verengen, vervollkommte sie dadurch aber unendlich. Schauet!“

Sofort schwenkte sie sich nieder, klebte hier, da und dort, allenthalben an; die Bienen wußten nicht, was oder wozu? Ungewiß über den *authentischen* Sinn des Vortrages der Künstlerin, beschlossen sie, aus ihrem Mittel einige an sie zu senden; die Königin der Bienen selbst ordnete eine Gesandtschaft ab, um den Ankömmling über seine Legitimation und den Zweck seines Berufs zu befragen, der ihnen aber als Ihro Majestät getreuester Unterthan*) eine eingewickelte Antwort gab und fortwebte. Als der Bau seiner Meinung nach geendet war, erhob sich der Meister und sprach also:

„Niedriges Volk, verdammt, nach einer blinden Norm zu handeln, so lange schuf ich, und Ihr begrifft nicht, wozu ich schuf? Euer kritischer Aufseher bin ich, Euch alle umspinnend, Euch alle regulirend; ich aber bin ohne Gesetz und Kanon, als die ich mir selbst gebe. Ich, das runde Urbild der Wesen, spinne aus mir die *moralische Weltordnung*, in welcher Ihr (schaut hinauf!) die ausgesognen Leichname Eurer Brüder hangen seht. Zu nichts Besserem waren sie da, als der Synthese a priori zum Raube zu dienen. Daraus setze ich dann und imaginire mir ein Allwesen, das aber viel zu vollständig ist, als daß es, als daß es — “

Eben wehte ein Lüftchen vorüber und nahm den Redner weg; sein Gespinnst fiel nieder. Viele und lange Mühe hatten die Bienen, ihr süßes flüssiges Gold sowol als ihre Zellen und Flügel vom niedergesunkenen Unrath zu säubern; dann flogen sie fröhlich aus und summsten:

Spinne Spinnengewebe,
Wer Besseres nichts vermag!
Wir fliegen und sammeln Götterkost,
Labende Speis' und hellere Flamme dem leuchtenden Licht.
Spinne Spinnengewebe,
Wer Besseres nichts vermag!

Vor jedem „kritischen“ Ankömmlinge aber verwahrten sie fortan ihre Thore.

*) „Ich halte für das *Sicherste*, hiemit als Ew. *Königl. Maj. getreuester Unterthan* feierlichst zu erklären. — *Auch* diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsproceß *auf immer*, sondern nur so lange Se. Majestät am *Leben wäre*, entsagte.“ (*Kant's* „Streit der Facultäten“, Vorr. S. XXII.) Eine Maxime der feierlichsten Wahrhaftigkeit, die würdig ist, allen getreuesten Unterthanen aller Majestäten in jedem Planeten Maxime zu werden. Auf alle Lebensfälle ist sie anwendbar; man wähle nur *vorsichtig* und mit *Sicherheit*, daß der Andre dabei *nicht* denke, was wir dabei denken, den *Ausdruck*. — H.

Kalligone.

Die Titel der drei Bände der **Kalligone** lauten:

Kalligone. Vom Angenehmen und Schönen. J. G. Herder. Erster Theil.

Kalligone. Von Kunst und Kunstrichterei. J. G. Herder. Zweiter Theil.

Kalligone. Vom Erhabnen und vom Ideal. J. G. Herder. Dritter Theil.

Alle drei Bände erschienen Frankfurt und Leipzig bei Johann Friedrich Hartknoch 1800.

Inhalt.

3. Vom Schönen und Angenehmen der Umrisse, Farben und Töne.

4. Von der Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten zum Begriff der Schönheit.

5. Vom Mißbrauch der Namen.

6. Von einer Regel des Schönen.

Zweiter Theil.

Von Kunst und Kunstrichterei.

1. Natur und Kunst.

2. Poesie und Beredsamkeit.

Dritter Theil.
Vom Erhabnen und vom Ideal.

1. Vom Erhabnen.

2. Vom Ideal des Schönen.

3. Von schönen Wissenschaften und Künsten.

4. Schönheit als Symbol der Sittlichkeit betrachtet.

„Von einem Buch", sagte die Vorrede zur Metakritik deutlich,*) „von einem Buch ist die Rede, von keinem Verfasser. Noch weniger von eines Verfassers Gaben und Absicht, sondern von eines Buchs Inhalt und Wirkung." Dem Verfasser, seinen Gaben, seiner Gelehrsamkeit und Denkart, wie ich sie kannte, hatte ich längst vorher öffentlich**) meine Hochachtung ebenso unaufgefordert als aufrichtig bezeugt. Und wenn die Absicht seiner Philosophie dahin ging, falsche Spitzfindigkeiten der grübelnden oder schwätzenden Vernünftelei abzuschneiden, zu entwurzeln oder mindestens zu umzäunen, wer hätte etwas gegen diesen Sokratismus?

Von des Buchs Inhalt war die Rede und von dessen Wirkung. Ob jene Absicht erreicht sei oder habe erreicht werden können, wenn einer object- und regellosen Vernunft (dergleichen sie nach dieser „Kritik" sein soll) das Amt und die Macht gegeben wird, sich vor aller und ohne alle Erfahrung die Natur zu schaffen, wenn ihr, der ein ewiger Irrschein von Paralogismen vor- und nachlaufen soll, ihr, die angeblich in einem Gehänge von Antinomien ihrem Wesen nach schwebt, dennoch auch der Beruf angewiesen wird, auf absolute Allheit und absolute Nothwendigkeit hinauszuzielen, diese durch eine reine Synthese a priori, durch allgemein giltige Postulate nicht zu erweisen, sondern zu erfordern und von Vollendung des menschlichen Wissens zu reden, wo kaum etwas angefangen worden u. s. w.: davon durfte bei einem Werk die Rede sein, zu dessen Mitvollendung Jedermann aufgefordert war,***) bei einem Werk, das diese Mitarbeit Jedermann aufgedrungen hatte.†) Wer wollte für alle zukünftigen Zeiten

*) Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Th. 1. Vorr. S. XVI [oben S. 165]. — H.

**) Briefe zu Beförderung der Humanität, Samml. 6. — H. [Herder's Werke, XIII. S. 350 f. — D.]

***) S. den Schluß der Vernunftkritik und die Einleitung. — H.

†) S. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik u. s. w. — H.

die reine Gesammtvernunft aller vernünftigen Wesen nicht mit vollenden helfen?

Wie an den Früchten den Baum, so erkennt man eine Lehre an ihrer *Wirkung*; die Wirkung dieser Philosophie liegt am Tage. Bei der rühmlichsten Absicht konnte auf dem genommenen Wege nichts erfolgen als:

1. Die Errichtung eines Reichs unendlicher Hirngespinnste, *blinder Anschauungen*, *Phantasmen*, *Schematismen*, *leerer Buchstabenworte*, sogenannter *Transscendentalideen* und *Speculationen*. Die reiche Aussaat derselben in der „Kritik" konnte nicht anders als eine tausendfältige Ernte gewähren, die den Säemann bald überwuchs. Hier und dort und aber dort und wiederum dort grünt und blüht ein Wald oder ein Buschwerk *neuer* Phantasmen, statt scharfsinniger Buchstabenwörter *substantiirte Bildwörter*, aus allen Wissenschaften zusammengeworfene, in einander gekuppelte *Metaphern* und bei einer völligen Armuth oder einer freiwilligen Lossagung von allen Datis der Erfahrung ein ewiger Widerhall derselben Wortschälle, derselben Nebelträume. Konnte die über alle Erfahrung erhöhte, neu eröffnete Transscendentalphilosophie etwas Anders als dies *werden*? Und sie ist noch lange nicht *geworden*, ob jede ihrer Schulen gleich, beinah auf jeder Seite jedes Buches, es sagt: „Ἐγὼ ἐποίησα — Ich vollende. Zur Vollendung fehlte uns nur noch *ein* Begriff; hier ist er." Hocherhaben fahren sie fort und sagen: „Der Verfasser der *Kritik* blieb unten auf dem *Reflectirpunkt* stehen; seht, wie klein er ist! Wir philosophiren in *Anschauungen*, schaffend das Universum rein aus uns selbst, Kunstworte dichtend." Zu allen diesen Künsten, wer hatte nicht etwa nur das Licht in den Kasten gesetzt und die ersten Bilder vorgeschoben, sondern wer hatte, daß dies künftig *allein* Philosophie sein und heißen solle, allgemeingiltig anbefohlen? Die „Kritik der reinen Vernunft". Durch sie *ward* die Philosophie, was sie nie gewesen war und nie sein sollte, *Phantasie*, d. i. schlechte Poesie, *Abstractionendichtung*. Ist's ein Wunder, daß jetzt Alles so dichtet? — absolut nothwendig, allgiltig, transscendental, kritisch? Was man sonst kaum *Hypothese* zu nennen gewürdigt hätte, nennt man jetzt die einzig mögliche *Synthesis a priori*. Der Meister, heißt es, hat's also geordnet.

2. Daß auf diesem Wege der höchsten *Keckheit* ein offner Marktplatz eingeräumt werde, war vorauszusehen und fast unvermeidlich. Gebt einem brausenden Jünglinge Macht und Gewalt; ja, befehlt ihm kraft Eures Namens und Eures Wortkrams, ohne

alle Erfahrung, d. i. ohn' alles feinere Aufmerken, nicht etwa nur außer sich Welten („die Kleinigkeit“[1]), nicht etwa nur das Urwesen, den Grund alles Daseins, aller Kräfte und Ordnung („eine fast lächerliche Kleinigkeit, von der nicht mehr die Rede sein sollte“), sondern seinen eignen Verstand zu schaffen: ehe er Verstand hat, schafft er ihn Euch zusehends, transscendental-kritisch. Gott, die Welt, sein Ich in der ersten, zweiten, zehnten Potenz läßt er vor Euch entstehen; er selbst wird vor Euern Augen, ohne zu sein, „weil sein abgeschmackt ist“, und sagt Euch Grobheiten, wenn Ihr seiner Keckheit nur entgegenlispelt. „Ich wälze mich,“ sagt und darf jeder Käfer-Jupiter sagen; „denn so vollende ich das Weltall, indem ich idealistisch mich vollende.“

3. Daß aus dieser Sprache das Reich der crassesten Ignoranz hervorgehen mußte, ist durch sich klar. („Vor dieser Philosophie ist keine gewesen, nach ihr wird keine sein. Die Allvollenderin und die Allvollendung (philosophia παντοκράτωρ) ist sie. Wenige Jahre, und Niemand wird ein andres Buch als uns lesen mögen; denn alles Andre gehört zum Reich der Plattheit.“) So sprach man; so spricht man noch, hinabsehend mit kühner Verachtung auf alle Bemühungen voriger Zeiten, die man zu kennen weder Sinn noch Lust hat. „Was studiren Sie, mein Herr? was treiben Sie vorzüglich? Geschichte? Sprachen?“ („Deß Allen bin ich überhoben; es giebt nur ein Buch zu studiren, die Kritik der reinen Vernunft; *) aus ihr werden alle Wissenschaften constituirt.“) So albern dem Urheber der „Kritik“ dieser Wahnsinn vorkommen muß, so natürlich ist er aus den Anschauungen seiner Kritik, aus der dem Idealismus und den Postulaten von ihm ertheilten Macht, aus der Weise, wie er von älteren Systemen und von seinem System sprach, aus dem kategorischen Imperativ u. s. w. entstanden.

Exemplumque Dei quisque est in imagine parva.

Bei einem einreißenden Uebel hilft, wer kann; hier gilt kein müssiges Erwarten, daß der anwachsende, überschwemmende Fluß allmählich ablaufen werde. In meiner Situation, in der ich so manche, manche durch die „Kritik“ verderbte Jünglinge sah, warf ich es mir selbst oft vor, daß, so schwach meine Stimme sein mag, in meiner Pflicht ich so lange geschwiegen. War, was von

*) Späterhin hieß es die „Wissenschaftslehre“, bald wird es „I—B—“ heißen. — H. [Soll „I — B —“ etwa „Irren-Bedlam“ heißen? — D.]

[1]) Auch in der Kalligone haben wir die Stellen aus Kant mit Antiqua-Redezeichen gegeben. Vgl. oben S. 165, Anm. 1. Kant's „Kritik der Urtheilskraft“ benutzte Herder in der ersten Ausgabe (1790). — D.

Akademien aus der Kritik entgegengestellt war, größtentheils als ein figulus figulum angesehen und mit verachtendem Hohn empfangen worden, warum sollte sich eine von Zunftgesetzen freie Stimme, der es um Mitwerberei eines Ruhms in der „philosophischen Facultät“ nicht zu thun sein konnte, an alle gebildeten Leser in Deutschland nicht wenden dürfen, ja wenden müssen, wenn Erfahrungen vom Erfolg dieser Philosophie es fordern? Zunftabschließungen im Felde der Wissenschaften sind zu unsrer Zeit ebenso lächerlich als verächtlich, am Meisten sind sie's in der Philosophie; denn der Geist der Philosophie läßt sich durch ein Diplom ebenso wenig erwerben als sichern. Woher denn hat die Metaphysik ihre Worte? Aus der Sprache. Diese ist aber ein Gemeingut; Jeder kann für ihre Bestimmtheit rechten. Wessen sind die Seelenkräfte, die der Philosoph zergliedert, betrachtet, anwendet? Der Menschheit. Wer Mensch ist, trägt sie in sich; er darf zu Menschen über ihren Gebrauch und Mißbrauch reden.

An die Quelle der Mißbräuche mußte sich also die Metakritik halten, an die „Kritik“ selbst; nicht wollte noch konnte sie jedem Bach oder Bächlein nachlaufen. Nehmen doch diese Bäche und Bächlein einen so verschiednen Lauf, daß sie selbst nicht wissen, wohin sie sich in der letzten Potenz verlieren mögen.

Auch nur in Gegensätzen konnte sich die „Metakritik“ der „Kritik“ nachstellen, ohne diese Gegensätze zu einem System zu binden; denn vom Druck des kategorischen Despotismus wollte sie befreien, nicht aber ein neues Wortjoch auflegen. In jedem Leser seine Metaphysik wecken wollte sie; deshalb analysirte sie die Begriffe in und aus der Sprache. Die Sprache der Menschen trägt ihre Denkformen in sich; wir denken, zumal abstract, nur in und mit der Sprache. Habt Ihr zu Euern Anschauungen, wie Ihr sagt, eigne Schemate nöthig, so lasset uns unsre Sprache unverwirrt und erfindet Euch Ziffern, schematisirt tibetanisch! Der Gesammtgeist aller cultivirten Völker Europa's hat ein philosophisches Idiom; von Plato und Aristoteles reicht es zu Locke und Leibniz, zu Condillac und Lessing. Ein Rothwälsch, das mit Jedermann verständlichen Worten neue Nebelbegriffe verbindet, ist und bleibt Rothwälsch; es kann und darf sich dem Geist, der Sprache der Nation, geschweige aller Nationen nicht eindrängen, seine Eier, die doch nur den einigen und ewigen Kukuk widertönen, mit imperatorischer Allgemeingiltigkeit in die Gesammtnester der alten und neuen Welt nicht legen. Bleibe dem Kukuk sein Nest wie seine Stimme, wir lassen ihm Beides.

* * *

Mit eben dem Recht und aus eben der Pflicht, aus und mit welchen ich der Kritik der leeren Vernunft eine Metakritik zugab, führe ich der Kritik der Urtheilskraft eine Kalligone zu, gleich unbekümmert, wie man sie aufnehme; denn wer sich darüber den mindesten Kummer machte, hätte keine Metakritik geschrieben.

Mit eben dem Recht; denn das Wort Kritik fordert zur Kritik, das Wort Urtheilskraft zum Urtheilen auf; beide sind an Niemanden vergeben oder verpachtet.

Aus eben der Pflicht. Was der kritische Idealismus in seiner Anwendung auf Geschmacksurtheile sei, was für Principien er setze, welche Begriffe vom Schönen, von schönen Künsten und Wissenschaften, von ihrem Werth und ihrer Anwendung, allgemein und einzeln, er allgemeingiltig zum Grunde lege, was er vom Erhabnen, vom Ideal, vom Sittlich-Schönen lehre, soll eben die Kalligone zeigen. Ueberdrüssig indessen des Widerspruchs, meistens über Behauptungen, die eines Widerspruchs kaum werth waren, entzog sie sich diesem, sobald sie konnte. Sobald er kann, entziehe sich ihm auch der Leser; denn an den Principien des „Begrifflosen, des Zweckmäßigen ohne Zweck, des ästhetischen Gemeinsinnes“ u. s. w. ist nichts zu erbeuten. Ist's nicht traurig, daß die sich nennende einzig mögliche Philosophie dahin gehen soll, unserer Empfindung alle Begriffe, dem Geschmacksurtheil alle Urtheilsgründe, den Künsten des Schönen allen Zweck zu nehmen und diese Künste in ein kurz- oder langweilig-äffisches Spiel, jene Kritik in ein allgemeingiltiges, dictatorisches Aburtheln ohne Grund und Ursach zu verwandeln? Kritik und Philosophie haben damit ein Ende.

Und doch sind, seitdem die „Kritik der Urtheilskraft“ erschien, diese Oscitanzen, die man zu andrer Zeit zu bekennen sich geschämt hätte, leitende Ideen, Ordnung des Tages worden; sie haben, wie es nicht anders sein konnte, Keckheit und Insolenz, begrifflose Unwissenheit und allgemein giltige Anmaßung zu philosophischen Principien gewürdet. Fast ist (dies haben Mehrere gefühlt) mit Lessing die Kritik des Schönen aus Deutschland verschwunden, wogegen sich mit dem kritischen Idealism in Theorien sowol als Urtheilen die Akritik in Form auf den Thron gesetzt hat. Und wir lassen es geschehn! wir dulden es, bis daß der Strom ablaufe!

Denn die blinde Abgötterei, die man einigen Kunstproducten ohne Gründe und Regel erweist, kann jene Schlaffheit des

begrifflosen Ungeschmacks so wenig verbergen, als der in Gang gekommenen Akrisie abhelfen; vielmehr ist sie der größte Erweis beider. Schwätzet, so viel Ihr wollt, von der „absoluten Bewußtlosigkeit des Genie's, die mit dem Bewußtsein unerklärlich kämpft", erfindet im Taumel der Entzückung hundert mystische Worte, und fallet nieder, wie vor Euern aufgestellten Idolen, so vor Euern ekelhaft wiederholten Wortformen! Bedauernd geht der Verständige diesem Taranteltanz vorüber.

Wie? die Weisen aller Zeiten bestrebten sich, das Reich menschlicher Begriffe aufzuhellen, Gesetze der Natur zu finden und die Gleichförmigkeit der Menschheit mit ihnen zu fördern, und wir stürzen uns a priori, d. i. kopfüber in den Abgrund unergründlicher „Anschauungen" eines ewig „begrifflosen Mysticismus"? Die Guten aller Zeiten bestrebten sich, das Schöne als eine Darstellung des Wahren und Guten anschaubar zu machen und durch seinen Reiz das rein Sittliche zu fördern: und wir strecken eine kalt-eiserne Hand aus, was die Natur in uns zart verschlungen hat, unerbittlich zu trennen; lobjauchzen auf dem gefundnen kahlen Fleck, „auf dem das Schöne weder wahr noch gut sein muß", darüber als über die höchste Entdeckung, als über das gefundne rein Göttliche, d. i. höchst Nutzlose, durchaus Formelle, mithin höchst Leere? Wenn dies nicht Entweihung des Edelsten der Menschheit, der Künste, der Gaben, des Gefühls, der Vernunft heißt, so kenne ich keine.

Drei ernste Wünsche oder Fragen lege ich also dem Leser ans Herz; er antworte und richte.

Erstens. Ist's gut, daß eine kritisch-idealistische Transscendentalphilosophie (welche es auch sei) nicht nur zum akademischen Studium, sondern sogar zur Pforte des akademischen Studium gemacht werde? Für Akademien der Wissenschaften gehört (wenn es solch ein Ding giebt) die Transscendentalphilosophie, nicht aber für Schulen. Jünglinge, die von Schulen auf Schulen kommen, gehen entweder, wenn sie gesunden Verstandes und von festen Grundsätzen sind, in diese Traumwelt nicht ein, und so verlieren sie langweilig ihre Stunden; oder wenn ihre Phantasie lebhaft und ihre Zunge geschwätzig ist, reißt sie der Dünkel des Wortweltenerbauers hin, sie bringen Phantasmen, ein Bewußtsein nach dem andern „zu Stande" und gefallen sich in diesem müssigen Zustandebringen so sehr, daß sie dafür streiten und eifern. Im hohen Gefühl des eignen Zustandegebrachthabens verachten sie, was die Natur zu Stande gebracht hat, vernachlässigen die Wissenschaften, durch welche sie etwas zu Stande bringen sollen, und werden die uner-

träglichsten Schwätzer, fahrende Raufbolde der Transscendenz, unwissende „Deducenten a priori". So dachten über die Erziehung der Jünglinge die Alten nicht; andre cultivirte Nationen denken nicht also. Jene sagten: „Philosophire mit Wenigem", nutzbar, gründlich; zur Abstraction forderten sie reifere Jahre. Diese sind über das Verderbliche und Lächerliche des puren puten Scholasticismus, zumal auf Schulen, einig. Nur wir Deutsche dulden den Verderb junger Gemüther, die Verführung der jugendlichen Phantasie zu unnützen Künsten des Wortkrams, der Disputirsucht, der Rechthaberei, des stolz-blinden Enthusiasmus für fremde Wortlarven, diese Verödung der Seelen, die ignorante Verleidung alles reellen Wissens und Thuns, die unerträgliche Verachtung aller Guten und Großen, die vor uns gelebt haben; sie dulden wir als erstes akademisches Studium unter dem Namen der kritisch-idealistischen Transscendentalphilosophie gern und willig. Wir sehen sie als ein Phänomenon an, dem man auch seine Zeit lassen müsse, weil Alles seine Zeit habe. Und die Nachbarn spotten unser; und unsre Jugend verdirbt transscendirend!

Die Zeiten der Revolution, hoffen wir, sind vorüber; die idealistischen Träume, mit denen sich die „kritische" Philosophie auch dem Ausdruck nach an sie schlang, gehören im „constituirenden Ich der zweiten, dritten und letzten Potenz des Bewußtseins" mit der ersten, zweiten und dritten Epoche der Revolution ins alte Register. „Kritisch-idealistische Transscendentalphilosophie" solchen Schlages auf deutschen Akademien, im Ohr und Munde und in der Feder siebzehnjähriger Jünglinge ist ein so zeitloses Wort, daß unsre Nachkommen den fortgesetzten St.-Veitstanz kaum glauben werden, wenn sie nicht seine häßlichen Folgen spürten. Hinzu also alle Verständige und Gute, den Frevel, der mit der Jugend getrieben wird, abzustellen, nicht etwa nur zu entlarven! denn er entlarvt sich selbst täglich.

Zweitens. Nur dadurch griff die Transscendentalinfluenza um sich, daß sie einen Krankheitsstoff fand, der sie willig aufnahm. Dies war theils die Verfallenheit der alten abgenutzten Systeme, statt deren man zeitmäßig ein neues begehrte, theils die stolze Trägheit, mit Worten Alles abzuthun und, indem sich die Welt politisch regte, wenigstens idealistisch sein Faß zu wälzen. Man hat es gewälzt, der Babylonische Thurm aus Backsteinen, der bis an die Wolken reichen sollte, hat die Sprache der Arbeiter verwirrt; Jeder baut jetzt aus seinem „unbewußt-bewußten und bewußt-unbewußten Ich" sein Thürmchen. Mögen sie bauen; nur Ihr, Ver-

ständige, Bescheidene, leget die Hand nicht in den Schooß, sondern bauet auch, und etwas Besseres! Durch That spricht der Mann, nicht durch Worte. Sie sind rüstig; wir müssen und können noch rüstiger sein, ihre Akrisie nicht zu widerlegen, sondern *aufzuheben*, ihre Begrifflosigkeit durch Begriffe zu *zerstreuen*, ihr zwecklos gähnendes Spiel durch fröhlichen Ernst so in Vergessenheit zu bringen, als ob es nicht da wäre, vor allen jene dumme Abgötterei gegen Genieproducte und Kunstformen durch *Maß und Gewicht in eine heilbringende Kritik zu verwandeln*. Maß sei unser stilles Zeichen; *das Wahre, Gute, Schöne, ungetrennt und unzertrennlich*, sei unsre Losung! In wessen Händen dies Blatt ist, fühlt er sich rüstig zum Werk, so feire er nicht, sondern thue das Seine, damit die übersinnliche Transscendenz *descendire*. Die ganze Vorgeschichte der Menschheit ist für uns; alle cultivirten Nationen sind mit uns; die Natur selbst strebt dahin, allenthalben ihre Gesetze ernster zu enthüllen, fruchtbarer zu offenbaren. Umsonst leben wir nicht *jetzt und heut*.

Drittens. „Soll ich aber vergessen, was ich mit Mühe erlernt habe? was mir in Stunden des *idealistischen Enthusiasmus* so wortselig zuflog? Das holde, dicke Buch! und das noch dickere Lexikon [1]) darüber! Es ist doch Schade um so viel Witz und Scharfsinn!“ *Antwort*. Wie alle Gährungen, hat auch die „kritische“ Philosophie ihren Zweck erreicht, aber nur als Gährung. Was in dem dicken Buch besteht, bestehe; Wahrheit ist und bleibt überall Wahrheit. Nur setze sie sich und werde *Deine* Wahrheit; die angeflogenen oder auswendig gelernten Worte mögen verfliegen.

Vor mehr als dreißig Jahren habe ich einen Jüngling gekannt, der den *Urheber der kritischen Philosophie* selbst, und zwar in seinen blühendsten männlichen Jahren, alle seine Vorlesungen hindurch, mehrere wiederholt, hörte. *) Der Jüngling bewunderte des Lehrers dialektischen Witz, seinen politischen sowol als wissenschaftlichen Scharfsinn, seine Beredsamkeit, sein kenntnißvolles Gedächtniß; die Sprache stand dem Redenden immer zu Gebot; seine Vorlesungen waren sinnreiche Unterhaltungen mit sich

*) In den Jahren 1762—1765, in denen *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, *Der einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes*, der *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* u. s. w. erschienen. — H.

---

[1]) *Schmid*, „Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften“. — D.

selbst, angenehme Conversationen. Bald aber merkte der Jüngling, daß, wenn er sich diesen Grazien des Vortrages überließe, er von einem feinen dialektischen Wortnetz umschlungen würde, innerhalb welchem er selbst nicht mehr dächte. Strenge legte er's sich also auf, nach jeder Stunde das sorgsam Gehörte in seine eigne Sprache zu verwandeln, keinem Lieblingswort, keiner Wendung seines Lehrers nachzusehen und eben diese geflissentlich zu vermeiden. Zu solchem Zweck verband er mit dem Hören das Lesen der bewährtesten Schriftsteller alter und neuer Zeit mit gleicher Sorgfalt und erwarb sich dadurch, wie er glaubte, die Fertigkeit, in der Seele jedes Schriftstellers auf einige Zeit wie in seinem Hause zu wohnen, alle dessen Hausrath bequem und nützlich zu gebrauchen, in allen Zeiten und in den verschiedensten Denkarten zu leben, aber auch ausziehen zu können und mit sich selbst zu wohnen. In dieser Uebung bestärkten ihn insonderheit Plato, Bacon, Shaftesbury, Leibniz. Nie also fühlte er sich freier und ferner vom System seines Lehrers, als wenn er dessen Witz und Scharfsinn scheu ehrte. Young giebt einen ähnlichen Rath, die Alten dadurch in ihrem Sinne nachzuahmen, daß man sich von ihnen entfernt.

Wer will, befolge den Rath; er wird sich dadurch frei, verjüngt, Herr über seinen Geist, über seine Feder und Zunge fühlen. Wer gegentheils selbst im gemeinen Gespräch kein Urtheil verstehen kann, bis er es sich mit augenscheinlicher Mühe in die kritische Sprache übersetzte, und es sodann von sich giebt „transscendental-kritisch“, wer selbst mit Gott und mit seinem Weibe nicht anders als „transscendental-kritisch“ zu sprechen weiß, o, der ist lahm, lahm an Worten, an Gedanken und gewiß lahm in Führung des Lebens. Welcher Gott, welcher Heilige hilft ihm zum eignen Gebrauch seiner Glieder?

Ein schönes Zeichen der fortwährenden Jugendkraft des Urhebers der „kritischen“ Philosophie wäre es, wenn er selbst, nachdem er die über oder gegen seinen Willen erfolgten Wirkungen seiner Philosophie erlebt hat, sich von ihnen lossagte, den Mißbrauch derselben öffentlich bezeugte und seinen primitiven Zweck erklärte, „nutzlose Speculation abzuthun, nicht aber durch einen dem Schein nach immer vollendeten, der Wahrheit nach nie endenden Transscendentalismus Dornen ewiger Speculation zu pflanzen“. Die beste Absicht kann mißrathen; ein offnes Geständniß, daß sie mißrathen sei, zeigt den Unternehmenden größer als sein Werk und als seine Absicht.

Die kritisch-idealistischen Transscendentalphilosophen wollen wir sodann sämmtlich und sonders in eine Stadt thun, wo sie ab-

gesondert von allen gebornen Menschen (denn sie sind nicht geboren) sich idealistisch Brod backen und darüber ohne Object und Begriff idealistisch geschmackurtheilen; wo sie sich idealistische Welten schaffen und solche, „bis Gott sein wird“, nach ihrer Moral, Rechts- und Tugendlehre, auch nach ihren „persönlich-dinglichen“ Ehegesetzen idealistisch einrichten, vor allem Andern aber sich durch gegenseitige Kritik einander vollenden. Ohne neu hinzukommende, neu getäuschte Jünglinge wäre ihr Aristophanischer Vögelstaat bald vollendet. Ilicet!

Wir indeß wollen ohne „Transscendentalgeschmack, dessen Principium im übersinnlichen Substrat der Menschheit im Absolut-Unbewußten wohnt“, hienieden im Bewußten unsern Geschmack bilden, die Gesetze und Analogien der Natur kennen lernen und weder Kunst noch Wissenschaft des Schönen zum Spiel oder zur Abgötterei, sondern mit fröhlichem Ernst zur Bildung der Menschheit gebrauchen.

Weimar, den 1. Mai 1800.

J. G. Herder.

Erster Theil.

Vom Angenehmen und Schönen.

1.

Vom Angenehmen der untern Sinne.

B. „Angenehm", spricht die Urtheilskraft, „ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt".*)

A. Gefallen setzt ein Urtheil voraus; urtheilt der Sinn in der Empfindung? Also werden wir wieder rückwärts gehen und sagen müssen: Unsern Sinnen gefällt, was ihnen angenehm ist, oder wir müssen ein schicklicher Wort wählen.

C. Kein schicklicheres als das Wort angenehm selbst. Angenehm ist, was unser Sinn gern annimmt, was ihm genehm, d. i. angemessen ist, was er im Empfangen genehmigt; unangenehm, was ihm widert, was, seiner Organisation nicht gemäß, ihn stört oder zerstört.

A. Getrauen wir uns, dies von jedem Sinn zu behaupten?

C. Von jedem. Was sagen alle Ausdrücke des Schmerzes? Er ängstigt, d. i. er verengt unser Dasein, er schneidet, er zermalmt. Wir sprechen von einem brennenden, drückenden, quälenden, kochenden Schmerz. In Dan-

*) S. 7. Sie rügt dabei „eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann", und erklärt es durch eine „objective Vorstellung der Sinne mit dem sonst üblichen Namen Gefühl". „Die grüne Farbe der Wiesen gehöre zur objectiven Empfindung, die Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird". Eine Benennung, die vom Sprachgebrauch wie von der Natur abweicht. Objective Empfindung sagt Niemand; denn jede Empfindung ist subjectiv, d. i. im Empfindenden, nicht im Object, es sei grüne Farbe, die gewiß nur in meinem Auge ist, oder sonst etwas. Objective Empfindungen sind keine Empfindungen, aber auch keine subjectiven sind ohne Object möglich. Denn empfinden heißt, etwas sich innig anfinden, den Fund sich zueignen; dies setzt immer ein Object, das ich finde (und wäre es in mir selbst etwas), zum Grunde. — H.

te's Hölle, wo die Verdammten so vielfach gepeinigt werden, in jenen Klagen und Verwünschungen, die in Trauerspielen ertönen: Alles spricht von einem zerreißenden, beklemmenden, das freie und fröhliche Dasein anfeindenden Zustande.

A. Dagegen angenehm ist —

C. Was unser Dasein erweitert, frei macht, erfreut. Die Dichter des Paradieses, die Schilderer jedes Elysium's, was geben sie uns zu fühlen? Angenehme Lüfte wehen die Seligen an; ihr elastisches Dasein, ungekränkt, unbeängstigt, lebt und webt froh und frei.

A. Und diese Beschreibungen fangen immer so gern von den Zeffiri, von den holden Lüften an —

C. Sind wir nicht in ein Element gesenkt, das uns so oft feindlich begegnet? aus dem wir zuweilen gar Pest und Tod einathmen? Unsre vielveränderliche atmosphärische Luft ist eine Last, die uns drückt, die uns Krankheiten und Qual bereitet. Das erste Gefühl, womit ein Kind die Welt begrüßt in seinem neuen Element, ist — Frost und beschwerliches Athmen; daher seine erste Stimme Weinen. Jedes unangenehme Gefühl, das uns mit Schauder übergießt, ist dem Frost ähnlich; dies empfinden wir bei jedem Schrecken, vor jedem Abgrunde einer drohenden Gefahr, bis es etwa die Angst in eine fieberhafte Hitze auflöst. Mit Recht also ist der erste Wunsch unsrer sinnlichen Litanei: „Himmel! bewahre uns vor Schauder und Frost, gieb uns milde Lüfte!“

A. Hätte uns aber die Natur umsonst mit diesem schauderhaften Vorgefühl unangenehmer Empfindungen begabt?

C. Gewiß nicht; sie hat uns damit gegen die Anfälle des Unangenehmen selbst gewaffnet. Schaudernd tritt unser Gefühl auf seinen Mittelpunkt zusammen und ermannt sich; wir rüsten uns zum Widerstande oder zur Tapferkeit im Ertragen. Beim Abscheu selbst —

A. Was nennen wir Abscheu?

C. Ein Zurücktreten vor dem Widrigsten, vor dem, was uns Untergang droht. Es ist der mächtige Repuls der Natur, der jedes Lebendige von seinem plötzlichen Verderben zurückscheucht.

A. Jedes Lebendige?

C. Jedes Lebendige liebt sein Leben und verabscheut seine Auflösung. Daher die Scheu des flüchtigen Rosses vor dem todten oder auch nur ächzenden, gequälten Roß. Daher — doch wer könnte aus der ganzen lebenden Schöpfung diese Gefühle des Abscheus, wirksame Stacheln zu Erhaltung des Lebens und Wohlseins, hernennen, herzählen?

A. Was sagen wir nun? Gnügt uns die Erklärung des Angenehmen, daß es den Sinnen in der Empfindung gefalle, auch wenn wir von allem Disputat des Urtheils, warum es gefalle, abständen?

C. So löslich und gefällig hat uns die Natur nicht gehalten, daß unsre gesammte mächtige Sinnlichkeit blos mit gefallen und nicht gefallen afficirt werde und in diesem Traghimmel schwebe. Im Angenehmen und Unangenehmen zieht und knüpft sie die Bande fester.

B. Das holt die „Kritik“ selbst nach. Sie spricht: „Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden. — Daß mein Urtheil über einen Gegenstand, dadurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es“ (das Urtheil) „durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen, nicht das bloße Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Object afficirt wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos sagt: es gefällt, sondern: es vergnügt.“*)

C. Und vorher sollte es nur gefallen? Aber was? Gefallen und Vergnügen, Urtheil und Urtheilsverbindung; das Gefühl der Kälte, das mich ergreift, wartet nicht auf mein Urtheil, bis ich's für unangenehm erkläre. Das Unangenehme, das meine Existenz martert, preßt und aufhebt, ist mit einem Interesse, nicht etwa durch ein beliebiges Urtheil verbunden, sondern betrifft mein esse und bene esse, ohne welches das Dasein selbst Qual ist. Die Beziehung der „Existenz“ des Objects auf meinen Zustand macht nicht meine Marter, sondern seine Einwirkung auf mich, die ich empfinde. Das Angenehme vergnügt nicht nur, sondern das Innigst-Angenehme erweitert, kräftigt, stärkt mein Dasein; das Innigst-Angenehme ist mein lebendiges gefühltes Dasein selbst.

A. Wir bedürfen also auch keines andern Grundes der Lust und des Schmerzes? Etwa eines transscendentalen, der im übersinnlichen Substrat der Menschheit läge?

C. Könnte es einen andern und tieferen als die Empfindung meines Daseins selbst geben? Was, nachdem ich organisirt bin, das Gefühl meines Daseins beängstet, angreift und befeindet, ist unangenehm; was dagegen es erhält, fördert, erweitert, kurz, was mit ihm harmonisch ist, das nimmt jeder meiner

*) S. 7 u. 9. — H.

Sinne gern an, eignet es sich zu und findet es angenehm, gesetzt, daß es auch ein anderweit urtheilender Verstand nicht dafür erklärte. Wir, die wir den Bezirk unsers Verstandes kennen, wie könnten wir die sinnlichste Empfindung unsers Daseins auf eine Verstandeshandlung bauen? als ob jede Weise, wie das Universum uns afficirt, in der Empfindung des Sinnes, ja zuletzt in unserm Dasein selbst blos und allein ein logisches Prädicament wäre!

B. Nicht völlig also. Die „Kritik“ spricht: „Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich dem Angenehmen widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt, und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urtheil über die Beschaffenheit des Objects, daß Diejenigen, so immer nur aufs Genießen ausgehen, — sich gerne alles Urtheilens überheben.“*)

C. Dank also der Kritik, daß sie wenigstens den Genießern eine Empfindung an sich erlaubt. Da aber nicht bestimmt werden kann, wo die lebhafteste Art der Empfindung, die unabhängig vom Urtheil sein soll, anfängt oder aufhört, so wollen wir uns Alle zu diesen Genießern zählen und Wohlsein, Heil, Gesundheit als den Grund und Zweck der Existenz jedes Lebendigen behaupten, wie tief auch die „Kritik“ das unschuldige, den Griechen so liebe Wort Eudämonie hinuntergesetzt haben möge. Wohlsein begehren wir Alle, und angenehm ist, was dies Wohlsein in jeder Art fördert.

A. Da die „Kritik“ also keinen Grund des Gefallens am Angenehmen giebt, außer daß sie es durch ein Urtheil mit einem Interesse verbinden läßt, so, dünkt mich, gingen wir auf unserm Wege fort und erforschten den Grund des Angenehmen mehrerer Sinne. Dem Gefühl lag Wohlsein zum Grunde; zu Erhaltung unseres körperlichen Daseins, was für Sinne gab uns die Natur?

B. Geruch und Geschmack. Der Geschmack prüft die Speise; der Geruch prüft, ehe die Zunge kostet. Nicht nur die Beispiele der Thiere, die beide Sinne vereinigt gebrauchen, die Beispiele aller Völker, die in der Natur und der Natur gemäß leben, bezeugen dies; noch mehr bezeugt's die Erfahrung der Unglücklichen, die hilf- und nahrunglos in ein unbekanntes Land, auf eine wüste Insel geworfen wurden. Wie furchtsam prüften und kosteten die! Oft mußten sie die Unerfahrenheit ihrer in der bürgerlichen Gesellschaft stumpf gewordnen oder verwöhnten Sinne mit Uebelkeit, Schmerzen, ja mit dem Leben selbst büßen.

A. Wie nennen wir die heftige Empfindung, die uns mittelst dieser Sinne für Uebel, Krankheit und dem Tode bewahrt?

*) S. 10. — H.

B. Widerung, Ekel. Bei feinen Organisationen wirkt Ekel so stark und unaufhaltsam, daß blos das Nennen oder Schreiben eines Namens, der Anblick einer Farbe dazu empört. Und wie gewaltsam ist die Wirkung des Ekels, das Erbrechen! Die ganze körperliche Natur ringt, hinwegzustoßen, was nicht zu ihr gehört.

A. Beim Sinn des Gefühls bemerkten wir gegen das Widrige Grausen, Schauder, Abscheu; wirken diese oder der Ekel stärker?

B. Ihr Zweck ist verschieden; jene stoßen uns in uns zurück; dieser soll ein verderbliches Uebel von uns entfernen. Seine Empfindung des Unannehmlichen ist also mit einem unsrer Natur unentbehrlichen heilsamen Streben verbunden. Insonderheit der Geruch, unser Wächter, er wirkt oft durch die wunderbarsten Antipathien, bis zu den schreckhaftesten Zufällen, in die Ferne, in das Verborgne, seinem Feinde unversöhnlich. Mit Recht nennt unsre Sprache den Zustand, den er hervorbringt, Uebelkeit, Widrung.

C. In jeder Darstellung bleibt er widrig. Schauder, Grausen, Abscheu können Dichter in ihre Gemälde mischen, selbst theatralische Dichter dürfen sie mit Vorsicht gebrauchen. Verschlossen aber ist die Pforte der schönen Künste dem Ekel. Seine Darstellung wird, wenn sie nicht wirkt, lächerlich, wenn sie wirkt, widrig.

A. Also gab uns die Natur, auch in Absicht des Geziemenden und Anständigen, das Gefühl des Ekels wohl nicht umsonst?

C. Gewiß nicht. Auch für Andre sollen wir lernen das Widrige und Ekelhafte vermeiden, da seine Folgen so unhintertreiblich, seine Wirkungen ansteckend sind. Wir können Ekel erregen, aber nicht dämpfen; der Einbildungskraft bleibt er oft unaustilgbar. Allenthalben sehen wir's also als den ersten Schritt zur Cultur an, daß ein Mensch, eine Gesellschaft, eine Hausgenossenschaft, eine Nation das Ekelhafte vermeidet.

A. Und welches wäre das Erste dieser Art? Hätte die Natur uns darin einen Weg gewiesen?

B. Ohne Zweifel. Was sie selbst von unserm Körper absondert, zeigt sie damit als unbrauchbar, mit ihm ferner unverträglich. Ein Mensch, der, worin es auch sei, seinen Unrath an sich trägt, der ihn auch nur nennt, ist andern Menschen zum Ekel. So manche falsche Ziererei die feinere Sprache der Gesellschaft sich eigen gemacht haben möge, die Vorsicht ist nie Ziererei, die durch Worte und Bilder unsern Geruch zu beleidigen fürchtet. Höchst anständig ist's, wenn sich eine Sprache in dergleichen Ausdrücken gleichsam

gewaschen und polirt hat. Manche morgenländische, manche sogenannt wilde Nationen übertreffen uns in diesem Euphemismus weit; sie errötheten oft über Fragen und Scherze der Europäer, die sie dann für Ungewaschene, Ungebadete, für unreine Thiere hielten.

A. Wie aber? wenn eine höhere Pflicht es fordert, sich dieses zarten Gefühls zu entwöhnen?

C. Sobald diese es fordert, wird ihm Mann und Weib entsagen können; im Gefühl des Heldenmuths, der Liebe und Andacht bezwangen die zartesten Weiber das Widrige am Kühnsten. Nicht gebe dies aber dem Ekel einen Freiheitsbrief und eine Ruhestätte in der Gesellschaft. Wo Kerker und Krankenhäuser, wo Straßen und Gassen, Häuser, Schulen und Tempel Wohnungen des Ekels sind, wo bleibt Staaten und Städten der Name nicht etwa einer cultivirten, sondern nur einer aus Unrath und ansteckenden Dünsten hervorgetretenen Menschheit? Zarte Organisationen, Schwangere zumal können sich dieser Eindrücke nicht erwehren, die sich sodann in angebornen Mißgefühlen, in Idiosynkrasien oder gar in unseligen Abdrücken auf Ungeborne verbreiten. Und gab uns die Natur dagegen nicht allenthalben einen unkostbaren Balsam? Reines Wasser, frische Luft, freien und reinen Athem. Wer darf diese, eine gemeinsame Himmelsgabe, Kranken und Gefangenen entziehen? wer darf sie Kindern, öffentlichen Versammlungen, wer mag sie sich selbst weigern? Labung ist Wasser dem Körper; Erquickung der Seele selbst ist die erfrischende Luft, ein reiner Himmelsathem.

B. Auch hierin übertreffen uns manche morgenländische Völker, wie ihre Lebensart und Dichtkunst zeigt. In den Bildern dieser umfließen uns kühle Wellen, in ihnen wehen erquickende Lüfte; ihre Phantasie wohnt wie eine Peri auf den Zweigen der Bäume, wo sie vom Blumenduft und der Ambrosia reiner Früchte lebt. Fast immer haben geistige Menschen angenehme Gerüche geliebt; der Athem einer Frucht erquickt sie mehr als Andre das Zermalmen derselben zur Speise. Im eigentlichen Sinn kosteten sie den Wein des Lebens in seiner Frische, nicht in seiner Neige. Dem Geruch entlehnten die scharfsinnigsten Nationen ihre Bilder von der Sagacität des spürenden Kopfs, des reinen Gehirns, des aufstrebenden Muths und Verstandes.

C. Dem Geschmack wollen wir indessen seine Ehre auch nicht versagen. Den vornehmen Namen guter Geschmack (buon gusto) hatten Spanier und Italiener von den Römern geerbt; fast alle Nationen Europa's sind ihnen in der Benennung — ob alle auch in Erlangung der Sache selbst? — gefolgt. Geschmack soll be-

zeichnen, daß Jeder seiner eignen Empfindung des Angenehmen folge; denn nur ein Geschmackloser wird, wie eine Speise schmeckt, erst aus dem Gemeinsinn des Angenehmen, dem allgemeinen Urtheil des Tafelpublicums, lernen. Von einem Andern zu vernehmen, wie mir die Speise schmeckt, ob beim Angenehmen auch ich mich vergnügt habe, ist abgeschmackt und albern. Auch soll das Wort Geschmack uns vom Klügeln zum Genießen, vom Gehirn auf die Zunge führen; durch angenommene Regeln und allgemeingiltige Geschmacksurtheile ausmachen, wie eine Speise schmeckt, giebt ungesalzene Censuren. Geschmack endlich soll unser Wächter sein, Wächter zu Erhaltung unsrer Gesundheit, ein schneller Prüfer dessen, was uns dient und nicht dient, Theiler und Geber kräftiger Nahrung; Mittel, nicht Zweck; nicht Herr, sondern Diener. Auch im Geistigen soll uns das Ungenießbare anekeln; nicht sollen wir Stroh kauen und wieder kauen, es aus Gefälligkeit mitspeisen und lobpreisen. Nahrung soll unser Geschmack dem Geist zuführen, gesunde Nahrung: Sapere aude.[1])

A. Wir wären also darüber eins, meine Freunde, daß auch bei den Sinnen, die man die gröbsten zu nennen pflegt, ihr Angenehmes ein ihnen harmonisches Gute sei, das zur Erhaltung unsers Seins und Wohlseins dient. Das Unangenehme dagegen sei ein ihnen feindliches, dem Körper unzuträgliches Fremde, gegen welches die Natur eben diese Sinne selbst und die mit ihnen verbundnen Empfindungswerkzeuge zu Wächtern und Abwehrern gesetzt hat. Gesetze der einfachen gesunden Natur führten uns hiebei, ohne daß wir uns durch Mißbräuche oder Krankheiten verwöhnter Sinne verwirren ließen. Auch das Sinnlichst-Angenehme erschien uns also als eine Mittheilung des Wahren und Guten, sofern es dieser Sinn fassen konnte; die Empfindung der Lust und Unlust dabei war nichts Anders als eben das Gefühl des Wahren und Guten, daß der Zweck des dienenden Organs, nämlich die Erhaltung unsers Wohlseins, die Abwehrung unsers Schadens erreicht sei. Spricht die „Kritik“ anders?

B. Anders. Sie unterscheidet „drei specifisch verschiedene Arten des Wohlgefallens“, das Angenehme, Schöne und Gute. Dies seien „drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden. Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt

---

[1]) Hor., Epist., I. 2. 40. — D.

Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt Alles, was nur eßbar ist; mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniß befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter Vielen Geschmack habe oder nicht."*)

C. Ein Geschmack nach befriedigtem Bedürfniß ist Leckerei; dagegen ein Geschmack, der jedes Genießbare mit dem ihm gebührenden Appetit kostet und unterscheidet, ein unverdorbener, reiner Geschmack heißt der beste Koch für die Gesundheit. Möge die „Kritik" ihre drei specifisch verschiednen Vorstellungsarten siebenfach unterscheiden; böse für sie, wenn ihr Schönes nicht angenehm und ihr Gutes nicht schön ist.**)

K. „Angenehm heißt Jemanden das, was ihn vergnügt, schön, was ihm blos gefällt, gut, was geschätzt, d. i. worin von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird," spricht die „Kritik".

C. Um so schlimmer für die Kritik", wenn, nach diesem Wortspiel, was sie vergnügt, ihr nicht gefällt, und was ihr gefällt, sie nicht vergnügt; wenn, was ihr gefällt und sie vergnügt, von ihr nicht geschätzt, d. i. ihrem Object kein Werth gegeben wird, und wenn, was sie schätzt, d. i. dem sie einen Werth giebt, weder vergnügen noch auch blos gefallen kann. Ende!

*) S. 14. 16. — H.

**) Daß mit den Worten angenehm, schön und gut in der Sprache verschiedne Begriffe bezeichnet werden, daran zweifelt Niemand. Eine unangenehme Arznei kann sehr gut sein, wie die schönste Ruthe dem muthwilligen Kinde nie angenehm ist. Daß Vieles, was uns schön dünkt, nicht gut sei, darüber gewährt von jenem Baum des Erkenntnisses an die Geschichte der Menschheit traurige Erweise. Daß aber, da unsre Natur in allen ihren Begriffen und Gefühlen eine Natur ist, die denkt und begreift, die empfindet, will und begehrt, diese verwandten Begriffe auch an einander grenzen müssen, und wie sie grenzen, wie sie zu scheiden oder zu verbinden seien, das ist die Frage. Bloße Gegensätze lösen das Räthsel nicht auf, noch weniger willkürlich gesetzte Wortschranken. Das kalte Gefallen z. B. gnügt der ächten Schönheit nicht, so wenig als dem wahren Guten die bloße Schätzung und Werthachtung. Dieses will auch begehrt, das Schöne auch erkannt und geliebt sein; das Angenehme endlich oder Annehmliche, das Wohlgefällige, Erfreuende, Vergnügende, Beseligende liegt allen zum Grunde. Der Zweck unsers Daseins ist Wohlsein; wie es erreicht, wie es beschränkt, wie seine verschiednen Zweige einander untergeordnet werden, das ist die Aufgabe, leichter oder schwerer (nachdem man's angreift) in der Theorie als in der Uebung. — H.

2.

Vom Angenehmen in Gestalten.

„Analytik des Schönen nach vier Momenten des Geschmacksurtheils.“*)

[1])„Erstes Moment des Geschmacksurtheils, der Qualität nach.“ Aus ihm folgt die „Erklärung des Schönen. Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallnes heißt schön.“**)

„Zweites Moment des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.“***) Hieraus folgt die zweite „Erklärung des Schönen der Quantität nach: Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.“†)

„Drittes Moment der Geschmacksurtheile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen“ (den Geschmacksurtheilen) „in Betrachtung gezogen wird.“ Aus diesem dritten Moment folgt die dritte „Erklärung des Schönen: Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.“††)

*) S. 3. — H.
**) S. 16. — H.
***) S. 17. — H.
†) S. 32. — H.
††) S. 32. 60. — H.

1) Hier fehlt die Personenbezeichnung „B.“ — D.

„Viertes Moment des Geschmacksurtheils, nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande. — Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.“ [1])

C. Sie scherzen.

B. Lesen Sie selbst!

C. So wünschte ich zu erfahren, was hier Moment heiße. Ist's Punkt der Neigung oder Bewegung, in dem etwas schön ist? Oder ist's Augenblick der Betrachtung, in dem ich das Schöne erkenne? warum sodann vier Momente? Oder (da die „Kritik“ gern mathematisch spricht) ist Moment das Product der Schwere der Schönheit in die Geschwindigkeit, mit welcher sie sich bewegt? Oder —

B. Die „Kritik“ spricht: „Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch. — Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sei.“ *)

C. Also kostet mein Geschmack, aber nur, um urtheilen zu können? nicht zu genießen, mich zu laben, zu stärken? Wem an der Parade eines Geschmacksurtheils liegt, wer nur schmeckt, um zu urtheilen, wie nennen wir Den?

B. „Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, sind nach Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen aufgesucht (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten).“ **)

C. Uebel, wenn sie nicht enthalten wäre. Dennoch sagt das zweite Moment: „Schön ist, was ohne Begriff gefällt“. Das dritte redet von einer „Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorstellung eines Zwecks“. Das vierte von einem „Erkennen des Gegenstandes eines nothwendigen Wohlgefallens, ohne Begriff“; Urtheile ohne Begriff, ohne Vorstellung eines Zwecks der beurtheilten Sache wären also „kritische“ Geschmacksurtheile? Ueberhaupt aber, was sagen alle vier Erklärungen vom Wesen des Schönen? Nichts. Die erste: „Schön ist, was ohne Interesse gefällt“, ist blos verneinend und dabei falsch verneinend; denn nichts kann ohne Interesse gefallen, und die Schönheit hat für den Empfindenden gerade das höchste Interesse. Die zweite Erklärung sagt mit eben dem innern Widerspruch ebenso wenig. „Was ohne Begriff gefällt“, erklärt nichts; daß etwas ohne Begriff gefallen, ja allgemein gefallen könne, ist wider die Natur und Erfahrung. Ueber-

*) S. 3 mit Note. — H.
**) S. 3 f., Note. — H.

[1]) S. 61. 67. — D.

dem wie ich, der Empfindende, wissen könne, daß etwas allgemein gefällt, sagt mir die Erklärung nicht, und daß ich das nur schön finden solle, was allgemein gefällt, daß mein Urtheil Urtheil der Menge sein müsse, damit es ein ästhetisches Urtheil werde, erniedrigt die Schönheit. Das reinste Schöne wird nur von den Wenigsten erkannt und geliebt, wie es geliebt werden will; der große Haufe haftet am Niedrigen, am Gemeinen. Aber auch dieser nicht einmal urtheilt ganz ohne Begriffe, so grob oder entlehnt sie sein mögen.

A. Und eine „Form der Zweckmäßigkeit, die ich ohne Vorstellung eines Zwecks wahrnehme", ist auch schwer begreiflich. Wäre sie es aber auch nicht: das bloße Wahrnehmen einer Form ist nicht Empfindung, die Form des Zweckmäßigen, unempfunden, ist nicht Schönheit. Alle drei Erklärungen gehen das Wesen der Schönheit gerade vorbei und führen auf weite Abwege. Die vierte endlich, „daß etwas ohne Begriff erkannt, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens ohne Begriff erkannt werden könne", ist ein hohes Räthsel.

C. Wie konnte auch, aus logischen Functionen zu urtheilen, der Begriff des Schönen aufgesucht und diese Rücksichten Momente genannt werden? Das Schöne und die Schönheit nach Quantität, Qualität und Relation bestimmen, d. i. wägen, messen, visiren und aburtheilen, entfernt vom ersten Begriff der Schönheit. Nach solchen Principien und Erklärungen würde ich mein Ohr mit dem hart zusammengesetzten Namen „Geschmacksurtheil aus logischen Functionen" verschont wünschen.

B. Damit kann es nicht verschont werden; denn von lauter „Geschmacksurtheilen, aus logischen Functionen geurtheilt", ist in der „Kritik" die Rede. „Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse. Und doch beruht das Geschmacksurtheil auf Gründen a priori; es ist vom Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig" u. s. w.

A. Mich dünkt, wir waren gestern auf einem ebenern Wege; wie, wenn wir dahin ruhig zurückkehrten? Wir sahen, daß auch bei den dunkelsten Sinnen unser Gefühl von Lust und Unlust auf etwas sehr Wesentlichem, auf der Erhaltung unsers Seins und Wohlseins, ruhe, daß der fühlende Sinn selbst nichts Anders sei als eine Macht, das ihm Harmonische sich mit einer Empfindung dieser Harmonie, d. i. des Genusses anzueignen, dagegen das Feindliche kräftig von sich zu entfernen. Wir sahen, daß zu

Ausübung der letztgenannten Energie die Natur uns nach Beschaffenheit des Sinnes mit einer weckenden Vorahnung begabt habe, und daß auf dem regen Spiel dieser Kräfte das Wohlbefinden unserer Sinnlichkeit, die Eudämonie der Gesundheit beruhe. Wollten wir nicht mit gleich ruhigem Schritt zur Region der feineren Sinne hinaufsteigen?

Also dann. Gewiß wären wir von der Natur stiefmütterlich karg ausgestattete Wesen, wenn uns unsre Sinnen und Triebe blos auf die thierische Erhaltung unsers Ichs einschränkten. Am Universum nähmen wir sodann keinen weitern Antheil, als sofern es auf unser leidentliches Gefühl wirkte und annehmlich oder unangenehm unserm Körper sich mittheilte. Der Maulwurf und die Auster, wofern sie durch Licht und Schall am Unermeßlichen Theil nehmen, wären reicher begabt. Die Natur gab uns umfassendere Sinne, Gesicht und Gehör.

C. Vergessen wir den Sinn des tastenden Gefühls nicht, der in dem, was er uns giebt, mit Unrecht zu den gröberen Sinnen gezählt wird. Nicht blos als Helfer und Prüfer steht er dem Gesicht und Gehör bei; jenem giebt er sogar seine festesten Grundbegriffe, ohne welche das Auge nur Flächen, Umrisse und Farben wahrnähme.

A. Das hat uns Berkeley gelehrt,*) und die seitdem gemachten Erfahrungen mit Blindgebornen haben seine Theorie bestätigt. Gäbe nicht also vielleicht auch das tastende Gefühl mit Wohlgefallen des innern Sinnes uns Begriffe vom Schönen? Die blos leidentlichen Unannehmlichkeiten des Scharfen, Spitzigen, Rauhen u. s. w. setzen wir dabei zum Grunde; sie gehören dem gröberen, dem sich bewahrenden Gefühl, also nicht hieher, wo unser Zweck auf feinere Begriffe ausgeht. Lassen Sie uns zu dem Ende Gesicht und Gefühl verbinden und jenes auf dieses zurückführen!

Das tastende Gefühl, wie nimmt's eine Linie wahr?

C. Als das Ende einer Fläche, die Fläche als das Ende eines Körpers. Auch die subtilste Mathematik betrachtet Linien und Flächen nicht anders. Der blinde Saunderson konnte die ganze Geometrie lehren, indem er in ihr von der Körperlehre, der Stereometrie, ausging.

*) *Berkeley, On the principles of human knowledge* und seine *New theory of vision. G. Berkeley's works*, Vol I. Lond. 1781. *Diderot, Lettres sur les aveugles*, und die über Blindgeborne und Sehendgewordne von Cheselden gemachten Bemerkungen in Smith-Kästner's Optik, Priestley-Klügel's Geschichte der Optik u. s. w. — H. [Vgl. Herder's Werke, XVII S. 223 ff. — D.]

A. Welches wäre nun die Linie der Festigkeit, auch dem tastenden Gefühl der Körper?

C. Die gerade Linie. Horizontal und vertical trägt sie und stützt aufs Gewisseste, aufs Stärkste. Nichts beleidigt das Gesicht und Gefühl mehr als ein hangender Balke, der gerade liegen, eine schiefe Säule, die gerade stehen, eine krumme Schwelle, auf die man treten soll. Jene drohen zu fallen und zu erschlagen; über diese fällt man.

A. Ein zackichtes Lineal, ist's dem Gesicht und Finger angenehm?

C. Weder jenem noch diesem, weil es dem Begriff dessen widerspricht, was Auge und Gefühl hinauf- und hinabgleitend erwarten.

A. Erhöhen wir diese Linien und Flächen der sichern Festigkeit zum Körper, welcher wird es?

C. Ein Würfel. In ihm sind alle sechs Seiten einander gleich; er liegt oder steht, hält und trägt auf jeder Basis gleich fest, unbeweglich.

A. Erweitern wir das körperliche Viereck zum Rectangul, was sagt uns der Körper?

C. Er fragt: „Warum ist meine Länge größer als meine Breite? was soll ich tragen? Würde eine meiner Nebenseiten zur Basis, wozu wäre, was trüge ich dann?"

A. Also ist dies körperliche Viereck auch dem tastenden Gefühl weniger in sich vollendet als jener sich selbst entsprechende Würfel?

C. Er hat allerdings über seine Gestalt eine weitere Auskunft nöthig. Noch mehr alle unregelmäßigen Figuren.

A. Bauen wir den Würfel in die Höhe —

C. Er wird ein Rectangul, so hoch er geführt werde; seine Basis der Festigkeit bleibt ihm.

A. Führen wir ihn zur Spitze auf seiner Basis —

C. Es wird das Gebäude der höchsten Festigkeit, die ewige Pyramide. So lange ihre Grundfläche dauert, ruht jeder Stein über ihr bis zum obersten Schlußstein unbeweglich.

A. So auch die Pyramide auf der halben Basis des Würfels, so auch das Prisma?

C. Nach Verhältnissen ihrer Grundfläche und Höhe. Gerade Linien können dem Gefühl keine andern Begriffe als der Festigkeit und Sicherheit geben, nach den Verhältnissen, in denen sie Körper begrenzen.

A. Nehmen wir aber statt der geraden die krumme Linie, deren kein Theil einem Theil jener gleich ist, den Zirkel z. B., und

erweitern ihn körperlich zur Kugel: was sagt die Kugel dem tastenden Gefühl wie dem Auge?

C. Bewegung. Nur auf einem Punkt ruht sie, immer zum Umkreisen bereit, immer im Lauf. Alle Radien streben in ihr zum Mittelpunkt; mit sich selbst umschlossen, ist sie ein Körper der regelmäßigsten Fülle, geschickt zur gleichmäßigsten Bewegung.

A. Eine Kugel, auf einem Würfel ruhend, ist also wol ein sehr ausdrückendes Bild?

C. Der Würfel ein Bild der höchsten Festigkeit, die Kugel ein leibhaftes Symbol der leichtesten, gleichmäßigsten Bewegung; beide die regelmäßigsten, in sich beschlossensten Körper.

A. Erhöhen wir, wie dort die Basis des Vierecks zur Pyramide, so hier die Kugel zur Spitze des Kegels.

C. Zum Stande des Kegels muß ich ihr die Linie der Festigkeit, eine flache Basis geben; abstrahirt von dieser, behält sie ihren Charakter. Sie eilt in der schnellsten Schwingung, wie die Flamme, zu einer Spitze hinauf. Ihr Charakter war und bleibt also Bewegung. Es giebt in der Natur kein ausdrückenderes Bild derselben als die Flamme, die zur Spitze hinaufeilt. Auch haben die zeichnenden Künste das Bild, selbst wo es nicht hingehörte, angewandt und dadurch die aufwallende Bewegung ihn ihren Darstellungen zuweilen sogar übertrieben.*)

A. Also werden wir allenthalben in der Natur, wo diese aufwallende, emporsteigende Bewegung sich zeigt, auch diese Linie finden?

C. Allenthalben, nur nach dem Maß der Bewegung, nach der Beschaffenheit der Körper und Elemente verändert. Auch der Rauch, die Dünste steigen also auf. So die Wellen des im Sturm kochenden Meeres; so in sanfteren Umrissen der Kelch der Blume, so die Knospe, so die schönste Knospe, die Rose —

*) E perchè in questo loco cade molto à proposito un precetto di Michel Angelo, non lasciero di referirlo semplicemente, lasciando poi l'interpretazione e l'intelligenza di essa al prudente lettore. Dicesi adunque che Michel Angelo diede una volta questo avvertimento à Marco da Siena pittore suo discepolo, che dovesse sempre fare la figura piramidale, serpentinata e moltiplicata per uno, doe e trè. E in questo precetto parmi che consista tutto il secreto de la pittura. Imperochè la maggior grazia e leggiadria che possa haver una figura è, che mostri de moversi, il che chiamano i pittori furia de la figura. E par rappresentare questo moto non vi è forma piu accomodata, che quella de la fiamma del foco, laquale, secondo che dicono Aristotele e tutti i Filosofi, è elemento piu attivo di tutti e la forma de la sua fiamma è piu atta al moto di tutte. Perchè ha il cono e la punta acuta, con laquale par che voglia romper l'aria e ascender à la sua sfera. Si che quando la figura havrà questa forma, sarà belissima etc. *Lomazzo*, *Trattato dell' Arte della Pittura, Scoltura e Architettura*, L. I. C. I. p. 22. — H.

A. Und diese aufsteigende Bewegung ist Jedermann verständlich?

C. Sehr verständlich in allen Gestalten. Wie man weiß, daß die Spitze sticht, das Eckichte stößt, das Rauhe reibt, der Keil spaltet: ebenso begreift sich das sanft Aufsteigende und Niederfließende, das svelto.

A. Für eine schöne Sache ein schöner Name. Svelto ist gleichsam svegliato, aus der Ruhe geweckt, aufstrebend; wogegen die gerade Linie fest und starr, aber sicher steht oder liegt. Alle Linien der Schönheit werden sich also zwischen der Kreis- und geraden Linie finden, und jede in dem Maß, als sie an Festigkeit oder an Bewegung Theil nimmt, auch jener oder dieser sich nähern?

C. Jede. Um je mehr sich die Linie der geraden nähert, um so standhafter und schwerer wird sie; je leichter sie sich schwingt und fortschwingt, desto ausdrückender wird sie für Bewegung. Vorausgesetzt, daß sie nicht als bloßes Spielwerk allein, sondern als Natur der Sache an Körpern oder Figuren erscheine. Indessen auch als Spielwerk verleugnet sie ihren Charakter nicht, wie alle wohlgewählten Verzierungen zeigen. Die schönen Arabesken Raphael's und der Alten, selbst die Verzierungen der Kunst, die mit Zierrathen am Sparsamsten sein muß, der Baukunst, zeigen dies in den schönsten Erweisen.

A. Man schrieb und sprach einmal viel von der Schlangenlinie, als der Linie der Schönheit.

C. Der Name ist unbestimmt, weil er nicht sagt, in welcher Richtung und mit welcher Biegung die Linie sich schwingen soll, ob einförmig oder abweichend. Anders schlängelt sich die Schlange auf ihrem geraden Gange, anders wenn sie sich hebt, anders wenn sie Ringe flicht u. s. w. Allgemein aber kann der Name nichts ausdrücken, als eine sanfte oder stärker fortschießende, endlich eine heftige Bewegung.*) Warum soll ich mir aber bei Allem, was sich sanft wendet und windet, was sich hebt und aufsteigt oder senkt und niederfließt, bei Verjüngungen an Stengel und Stamm, an

*) Schon Michel Angelo dachte an die figura serpentinata, die er aber mit der piramidale, dem cono, der fiamma del foco verband. Parent untersuchte die Linie der körperlichen Schönheit, des contours élégans, des inflexions douces et lentes mathematisch; es war nicht fein, daß man ihn, der viele Gegner hatte, durch Spott abschreckte. Zu unsrer Zeit brachte Hogarth, der nichts minder als ein Maler der Schönheit war, die Wellen- und Schlangenlinie als den Contour des Reizes und der Schönheit in Bewegung, über dessen Zergliederung des Schönen (übersetzt, Berlin 1754) der Anhang zu Hagedorn's „Betrachtungen über die Malerei" (Leipz. 1762), Th. 2, S. 795 ff. ebenso bescheiden als gründlich urtheilt. — H.

Aesten und Baum, bei Convolveln, Knospen, Kelchen, Blättern und Früchten immer nur die Schlange denken? Unzählige Biegungen von der Spirallinie und Conchoide an, alle Undulationen hindurch sind nach Beschaffenheit des Zwecks der Bewegung den verschiednen Gestalten der Natur auf eine so eigne Art zugemessen, daß jede nur an ihrem Körper bedeutet, was sie bedeuten soll. Keine Biegung, die zwischen dem Zirkel und der geraden Linie liegt, möchte ich ihres größeren oder kleineren Antheils am Ausdruck schöner Bewegung berauben.

A. Also gäbe es keine eigentliche Linie des Reizes?

C. Wenn dies Wort die Charis der Griechen, die venustas der Römer bedeuten soll, so hat man, dünkt mich, den Namen der zartesten Bewegung hier gemißbraucht. Eine Linie drückt so wenig jeden Reiz jeder lebendigen Bewegung aus, so wenig sich die Charis in zwei Gestalten und Bewegungen gleich offenbart.

A. Bleiben wir also bei unsern bestimmten Körpern. Da wir einen Körper der höchsten Festigkeit, den Würfel, einen der vielseitigsten Beweglichkeit, die Kugel, fanden: wie, wenn beide sich einander nähern und gleichsam verschmelzt werden sollen, so daß jener von seiner festen Unbeweglichkeit, dieser von seiner leichten Allbeweglichkeit gleich viel aufgebe, was wird werden?

C. Ein Oval in einer sanften Ellipse. Es hat Beweglichkeit, aber nicht nach allen Seiten gleich wie die Kugel, nicht in einer einzigen Richtung wie die Walze. Das Ei wälzt sich und ruht, ein mit sich selbst beschlossener Raum, geweitet gleichsam zu einer stillen Entwicklung. Seine längere Achse ist die Linie seiner Festigkeit, die kürzere sein Diameter der Bewegung, die schönsten Proportionen sind in ihm dem Auge sichtbar, der tastenden Hand begreiflich.

A. Wollen wir von zwei gegebnen Punkten einen Bogen aufführen, der sich selbst hält und trägt, was wird?

C. Eine Cykloide; je leichter sie sich hält, desto schöner. Aufgethürmt wird sie ebenso schwer anzusehen als gefährlicher und unsichrer zu ihrem Zweck, den sie bei wachsender Aufthürmung kaum mehr erreicht.

A. Von zwei gegebnen Punkten lassen wir einen Körper hinunterfließen, der sich selbst trage, was wird er?

C. Eine Cykloide. Zerrt man die in sich selbst schwebende Blumenkette, so zerreißt sie oder macht eine spitze, unangenehme Gestalt.

A. Wie die Gestalt in Ruhe, so in der Bewegung. Schlägt man ein gespanntes Seil, was erfolgt?

C. Eine Welle: Schwingungen, an Gestalt und Schnelle nach

Verhältnissen der Dicke und Spannung des Seils und nach der Kraft des Schlages verschieden. Aber die Wellen legen sich, die Schwingungen ermatten, bis im sanftesten Uebergange das Seil in sich selbst zurücktritt und lose gespannt in der ihm eigenthümlichen Schwere zur Ruhe sinkt.

A. Schwingen wir das Seil —

C. Es erfolgt ein Gleiches, ebenfalls in zusammengesetztem Verhältniß.

A. Lassen wir die Linie der Festigkeit selbst, einen geraden Körper, einen Stecken, ein Lineal schweben, was suchen wir in ihm?

C. Seinen Schwerpunkt, damit er von beiden Seiten gleich schwebe. Ist der Körper regelmäßig und von beiden Seiten gleich, so finden wir den Schwerpunkt in seiner Mitte; zu beiden Seiten wiegen sich seine beiden Arme gleichförmig.

A. Wie nennen wir diese Wohlordnung einer Mitte zu ihren beiden Seiten?

C. Symmetrie. Wir suchen sie bei jeder Breite und finden sie mit Vergnügen. Die ganze Eurhythmie der Baukunst ist auf sie gebaut; in allen Gestalten der Natur, in denen ein Mittelpunkt oder eine Mittelgestalt ist, ist sie die Herrscherin, die auf beide Seiten hinaus ordnet.

A. Diese zu finden, allenthalben zu finden, gewährt uns Vergnügen.

C. Auch der Blinde sucht und findet sie und genießt ihrer, wenn ihm gleich der schnelle Ueberblick des Auges fehlt; seine Wohlgestalt, eine auf sich selbst gegründete Consistenz der Wesen, ertastet er sich langsamer, ruhiger, aber vielleicht sichrer, fester.

A. Sammeln wir diese Grundbegriffe, was für ein Resultat geben sie?

C. Das einfachste, das wir denken können; denn die Natur handelt in Allem sehr einfach. Wohlgestalt, gefällige Form der Körper ist eine Verbindung ihrer Theile zu einem Ganzen, zu dem Ganzen, das dieser Körper sein soll, sofern sie unserm tastenden Gefühl oder unserm Auge, das dem Finger unendlich zarter nachtastet, ein sanftes Gefühl ihrer Ein- und Zusammenstimmung geben. Wohlgestalt ist uns eine gefällige Fassung und Zusammenordnung der Theile eines Körpers zu seinem Ganzen. Da nun aus Ruhe und Bewegung die Harmonie der Natur zusammengesetzt ist — denn der Körper soll in sich bestehen, und die ihn constituirenden Kräfte sollen aus sich wirken —, so kann man ihn wie im Streit der Elemente empfangen, nachdem sich diese friedlich geschieden und in Biegungen umgrenzt,

in seiner Bestandheit gleichsam aus Ruhe und Bewegung zusammengesetzt denken. Je näher der geraden Linie, desto mehr bezeichnet seine Gestalt Festigkeit; je biegungsreicher oder gebogner seine Formen, desto mehr, auf- oder abschwingend, sind sie Ausdruck seiner Bewegbarkeit. Da aber auch diese nicht ohne Mittelpunkt, ohne Achse oder Brennpunkt sein können, so ordnet sich die Eurhythmie der so verschieden gestalteten Körper nach dem Umfange, dem Mittelpunkt und dem Maß ihrer Kräfte. Den Inbegriff aller Linien, sowol der Festigkeit als der Bewegungen, macht uns der Kreis, die Kugel sichtbar; in ihr kann Alles bezeichnet und zur Anschauung gebracht werden: Ruhe in ihrem Mittelpunkt, Bewegung in ihrem Umkreise, in ihren Ausschnitten und Beugungen jede Art, jeder Grad der Bewegung, Festigkeit in ihrem Durchmesser, in jedem auf ihren Mittelpunkt gestützten Winkel. Keine Linie, keine Gestalt und Umgrenzung der Natur ist ein willkürliches Spiel; an Körpern ist sie, dem tastenden Sinn sogar, reeller Ausdruck ihres Wesens, ihres Seins, zusammengesetzt aus Solidität und aus Kräften, in Rücksicht auf Ruhe und Bewegung.

A. Also wird's bei allen Gestalten auch ein Maximum ihres Daseins, einen Punkt ihrer Vollkommenheit geben?

C. Bei jedem Theil jedes Ganzen sogar giebt's ein Maximum seiner Art. Wo Regeln einander einschränken, so daß, was nach einer Regel zunimmt, nach einer andern abnehmen muß, wird immer ein Maximum oder Minimum, nach Rücksicht auf Mittel und Zweck, in Ruhe oder in Bewegung. Die sinnliche Wahrnehmung dieses Maximum in allen dahinstrebenden Mitteln und Kräften ist das Gefühl der Vollkommenheit eines Dinges, seine Schönheit.

B. Das Alles wird uns die „kritische" Philosophie nicht zugeben. Das Wohlgefallen ihrer „Geschmacksurtheile" aus allen Sinnen und Kräften der menschlichen Natur, geschweige aus diesem ihr gewiß grob scheinenden Organ ist „ohn' alles Interesse, ohn' allen Begriff; vom Begriff der Vollkommenheit ganz unabhängig, Gegenstand eines nothwendigen, allgemeinen Wohlgefallens ohne Vorstellung eines Zwecks am Gegenstande, aus Gründen a priori".

C. Ueber das Leere und sich selbst Widersprechende, über das Gemeine und Gemeinste solcher Geschmacksmomente sollte man kaum ein Wort verlieren, da sie blos zum Scherz und im Scherz aufgestellt scheinen. Eine Sänfte der Geschmacksurtheile, von vier logischen Functionen, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, die alle ohne Begriff sind, getragen; die Sänfte hat

weder Sitz noch Boden, und das Wohlgefallen, die Charis in ihr, auch ohne Begriff und Grund, die weder sitzen noch stehen kann, mußte sich auf die Straße des Gemeinsinnes verlieren. Wenn aber dabei die Träger dieser „Geschmacksurtheile" so zudringend werden, daß, indem sie ein „Schönes ohne Interesse, Begriff und Vorstellung" postuliren, sie ein solches zugleich als ein „allgemeines, nothwendiges Geschmacksurtheil", ja gar als einen „Gemeinsinn" aufdrängen, fordern, gebieten, so weiche Jeder einer Philosophie aus, die alle Philosophie aufhebt. Ein allgemein-nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff und Vorstellung des Zwecks als Basis aller Geschmacksurtheile vorausgesetzt und postulirt, macht auch geneigt, ein solches Wohlgefallen ohne Begriff und Vorstellung als subjectiv-nothwendig aufzudrängen und zu zürnen, wenn der Gemeinsinn ihm nicht beistimmt.

A. Lassen wir also diese „Kritik des Schönen ohne Begriff und Vorstellung" und bleiben beim wahren Gemeinsinn, dem Urtheil aus Gründen; denn der natürliche Verstand, den jene „Kritik" unter dem Namen des popularen Verstandes tief hinabsetzt, vermißt sich nie, ohne Gründe zu urtheilen, so oft er sich auch an ihnen betrüge. Einer blindgebornen Bäuerin ward die Frage vorgelegt: welcher Tisch schöner, d. i. ihr angenehmer sei, ob der viereckige oder der runde. „Der ovale," antwortete sie; „denn daran stößt man sich weniger als an den Ecken des andern, an ihm ist Alles auch angenehmer beisammen" u. s. w.[1]) Dergleichen Urtheile über Wohlgestalt und Schicklichkeit der Theile zu einander, über das Angenehm- Zweckmäßige der Natur- und Kunstproducte hört man im gemeinen Leben vom gesunden Verstande allenthalben, wenn sich der spielende mit Kritteleien und Wahnbegriffen aufhält. Woher dies? Die Natur hat uns allenthalben mit dem Angenehm-Zweckmäßigen und Zweckmäßig-Angenehmen so reich umgeben und beide in einander so genau verschmelzt, daß nur ein verwöhnter Sinn sie trennen mag. Wir öffnen z. B. das Auge und sehen den Himmel; was sieht auch der gemeinste Sinn in ihm?

C. Ein schönes Gewölbe, so sanft gebogen, die hohe Zeltdecke so gleichmäßig gespannt und geründet, daß er nicht anders als mit heiterm Blick zu ihr hinaufsieht. Sie trägt sich selbst, die erhabne Hemisphäre, am Ende des Horizonts gespannt auf die ewigen Pfeiler der Berge. Beide Gestalten, der Festigkeit und Schönheit, heben und stützen einander; unter diesem Dach wohnen

1) Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 250. — D.

wir, mit einer Abwechselung der Nacht und des Tages, über allen Ausdruck erhaben und freundlich.

A. Die Luft, wenn in Stößen oder in Wirbelungen der Sturm ausgebraust hat und sie sich sanft zur Ruhe senkt: noch webt das Laub, noch schwanken die Gipfel, bis auch sie ermatten, noch horchend gleichsam, ob alles Feindliche schläft.

C. Das Meer, in prächtigen Wellen hob es der Sturm empor; unzählbar verschieden waren seine Vertiefungen und Wasserberge. Der Sturm sank, und in den schönsten Uebergängen legen sich unter ihm die Wellen zur glatten Fläche nieder. Ein Ocean schöner Formen in Ruhe und in Bewegung.

A. Am Himmel rollen die glänzenden Kugeln hinauf und hinab, Urbilder der sanftesten Bewegung im Lauf wie in der Gestalt. Und dort steht am Himmel die zurückgeworfene Glorie der Sonne, der farbig flammende Bogen.

C. Auf der Erde Linien der Wohlgestalt, an jeder Hervorbringung derselben in Ruhe und in Bewegung. Die spitzen Pfeiler des Himmels ründet die Zeit ab; sanfte Linien fließen von Bergen zu Bergen. Man reist mit ihnen; das Auge hängt an ihnen und verfolgt sie. Verhaßt wird uns eine zackige Gegend; eine nichtssagende, charakterlose wird uns langweilig. Wo die Natur sich mächtig in Bergen, sanft in Thälern bezeichnet, da fliegt unser Muth in kühnem Traum empor, da wohnt im Busen des Thals unsre stille Seele.

A. Im Thale schlängelt sich ein Fluß. Als er vom Felsen herabstürzte und diese ganze jetzt schöne Vertiefung mit reißenden Fluthen bedeckte, nannte man die Gegend fürchterlich, grausend. Die Wasser sanken: nach ewigen Regeln der Natur ist des Stromes Bett sanft bereitet. Da schleicht er, lustwandelnd, aus und ein sich beugend, fort und liebt und küßt die Gegend. Nach unwandelbaren Gesetzen der Natur sind diese Umwandelungen erfolgt und erfolgen; wir mögen diese deutlich erkennen oder nicht, ihre Resultate sind uns vor Augen, sie werden von unserm Sinn erkannt, sind unserm Gefühl harmonisch.

C. Dieser Baum, in seinem Aufstreben gerade, in Aesten und Zweigen so vielartig und doch sich selbst so harmonisch gebogen —

A. Im Bau und Umriß seiner Blätter, Blüthen und Früchte so vielfach und doch sich selbst so harmonisch.

C. Vom Höchsten bis zum Niedrigsten, vom Palmbaum zum Moose, zum Schimmel, zur Flechte. Dürfen wir uns nicht freuen, daß wir in einer Welt der Wohlordnung und Wohlgestalt leben, wo alle Resultate der Naturgesetze in sanften Formen uns gleichsam ein Band der Ruhe und der Bewegung, eine elastisch-

wirksame Bestandheit der Dinge, kurz, Schönheit, als leibhaften Ausdruck einer körperlichen Vollkommenheit, ihr selbst und unserm Gefühl harmonisch, offenbaren? Höchst reell und energisch drängt uns die Natur allenthalben das Wahre und Gute, Realität in Wirksamkeit und Bestandheit, mit ihren Gründen und Folgen, mehr oder weniger von uns erkannt, aber erkennbar, selbst auf. Dies fühlt unser Sinn; wir genießen die Früchte dieser harmonischen Zusammenordnung; alles Unangenehme und Widrige, alle Leiden machen uns darauf auch wider Willen aufmerkend. Der gemeinste Finger versteht, daß eine Spitze steche, eine Schärfe schneide, daß also, wo die Natur dergleichen Glieder der Distel, dem Schwertfisch, dem Rachen des Ungeheuers verlieh, sie auch an ihm Werkzeuge seiner Erhaltung durch fortstoßende oder zermalmende Kräfte sein sollen, daß sie sich, als solche, die sie sind, reell darstellen und unserm Gefühl sehr empfindlich werden. Auf gleiche Weise erkennt der Sinn und in ihm der Verstand das Sanftgebogene, das mit sich und dem Gefühl Uebereinstimmende, das in sich selbst Beschlossene, Umschränkte. Je mehr Ideen der Sinn dem Verstande, in gehörigem Maß, in einer angemessenen Zeit gewährt, je tiefer, reicher, ausgedrückter diese Ideen sind, desto schöner erscheint die Gestalt dem Verstande. Unselig wäre das Geschöpf, das in ewiger Disharmonie mit sich selbst und allen Einrichtungen der Natur lebte; es lebte nicht oder schmerzhaft; seine Existenz ist undenkbar. Flach und oberflächlich empfände ein Geschöpf, das in allem Angenehmen ein Quasi-Nichts empfände. Vor dieser Scheinwelt ohne Begriff und Zweck wollen wir uns wie vor dem Tartarus scheuen, dem Reich der Schatten und Träume.

B. Sammeln wir diese Bemerkungen, so ergeben sich daraus folgende Resultate:

1. Was empfunden werden soll, muß etwas sein, d. i. eine Bestandheit, ein Wesen, das sich uns äußert; mithin liegt jedem für uns Angenehmen oder Unangenehmen ein Wahres zum Grunde. Empfindung ohne Gegenstand und desselben Begriff ist in der menschlichen Natur ein Widerspruch, also unmöglich.

2. Das Sein oder die Bestandheit eines Dinges beruht auf seinen wirksamen Kräften in einem Eben- und Gleichmaß, mithin auf seiner Umschränkung. Bewegung und Ruhe constituiren ihm ein Maximum und bei mehreren Gliedern oder Rücksichten mehrere Maxima, Exponenten seines Bestandes. Wird diese Conformation zum dauernden Ganzen uns sinnlich empfindbar, und ist dies gefundene Maximum meinem Gefühl har-

monisch, so ist die Bestandheit des Dinges, als eines solchen, uns angenehm; wo nicht, so ist's häßlich, fürchterlich, widrig. Die Selbstbestandheit, d. i. das Wohlsein des Dinges steht also im Verhältniß mit meinem eignen Wohlsein, freundlich oder feindlich.

3. Der Punkt seines Bestandes ist eine Mitte zwischen zwei Extremen, gegen welche seine Kräfte sich äußern; daher nun Symmetrie und Eurhythmie in Verhältnissen, die vom Einfachsten zur künstlichsten Verwicklung hinaufsteigen. Je leichter und harmonischer das Gefühl diese Verhältnisse wahrnimmt und sich aneignet, desto angenehmer wird uns die fremde, uns zugeeignete Bestandheit. Es trifft auf den Punkt seines Wohlbestandes, seiner Schönheit. Je schwerer, je disharmonischer, desto entfernter, häßlicher, fremder ist uns die Gestalt.

4. Da aller Bestand der Körper auf Gleichmaß beruht, so sind in Ansehung dessen gerade Linien sein bedeutendes Maß. Da aber alle Kräfte sich äußern und aus sich treten und widerstehn, wo ihnen andre oder das ganze Universum entgegenstrebt, so werden Umschränkungen, Grenzen der Dinge ebenso bedeutend uns in Biegungen gegeben, die vom Kugelumfange an bis zum letzten ermatteten oder ermattenden Druck auf einer Ebne reichen. Jedem verständigen Gefühl sind diese Linien durch sich verständlich; denn sie bezeichnen reell den Ausdruck jeder Bewegung, im Stoß und Druck, im Reiz und Reiben wie in der sanftesten Berührung; vom Stich an bis zu dem leisesten Druck fast überirdischer, angenehm nahender Empfindung.

5. Da jede Empfindung vom leisesten Anfange zum Maximum hinauf und bis zum unmerklichen Ausklange hinunter ihre Bahn durchläuft und die Gesetze jeder Bewegung ihr hierin gleichförmig oder widrig sein müssen, so giebt das Verhältniß einer zur andern Bewegung Harmonien und Disharmonien, die jedem feinern Gefühl empfindlich werden. Die sanfteren Auf- und Abgänge sind ihr die angenehmsten, wenn nicht eine höhere Regel dazwischen tritt und ihr Ungestüm sowol rechtfertigt als auflöst. Alles dies wird wahrscheinlich in den Gestalten und Bewegungen lebendiger Wesen durch alle Reiche der Natur sichtbar werden; wie wäre es, wenn wir uns in diese Lehrschule abgemessener ewiger Naturgestalten begäben?

A. Es wäre zu früh, da wir die Gesetze unsrer feinsten Sinne, des Gesichts und Gehörs, noch nicht durchgangen sind und die Medien noch nicht kennen gelernt haben, durch welche diese am Universum Theil nehmen. Hier also geht unser Weg.

3.

Vom Schönen und Angenehmen der Umrisse, Farben und Töne.

A. „Heil, heilig Licht![1] Quell des Lebens! Offenbarerin der Schönheit, Tagesbrunn!" Mit jedem Tage sollten wir jene aufgehende Morgensonne also anreden; wir wollen sie aber, so viel an uns ist, besser preisen. Kennen wir etwas Reineres, Holderes, Erfreuenderes als das Licht?

C. Alle Nationen nennen es die Quelle der Schönheit. Vom Glanz, vom Schein leitet unsre Sprache das Schöne ab; es erscheint. Wie Gold glänzt es ins Auge und leuchtet.

A. Was giebt uns das Licht?

C. Sich selbst; verborgen ist seine Pracht und Kraft mit allen ihren heilbringenden Wirkungen und Wundern. Indessen, das fühlen und wissen wir Alle, die Empfindung zu erwecken, die Schöpfung zu regen, zu reizen, das ist des Lichtes ewiges Amt. Allem Lebendigen schafft die Sonne Thätigkeit und Genuß, die Wärme eines fröhlichen Daseins. Ohne jene mächtige Lebenskugel empfänden, genössen wir nicht.

A. Was steht dem Licht gegenüber?

C. Finsterniß. Wie das Licht mit sich selbst Leben giebt und zeigt, beseligend und befruchtend, so ist Finsterniß das Gegentheil von ihr in Allem; sie giebt nichts und zeigt nichts, alles Lebendige verschlingt sie oder bindet es mit schweren Fesseln.

B. Da behaupten wir vielleicht zu viel, meine Freunde; denn ob die Finsterniß blos eine Lichtberaubte oder eine Räuberin des Lichts sei, wer mag darüber entscheiden? Der Blindgeborne, der nie das Licht sah und seine Wirkungen aufs Auge nicht kennt,

---

[1] Nach Milton; vgl. Herder's Werke, XIV. S. 464; daselbst S. 461 ff. und S. 815 ff. über Licht, Farben und Schall. — D.

hat eigentlich so wenig sinnlichen Begriff von der Finsterniß als vom Licht; wir leihen ihm solchen. Licht und Finsterniß sind Gegensätze, die einander ausschließen; das Wirksame des Lichts kennen wir; ob die Finsterniß auch wirke? mich dünkt, das lassen wir noch unentschieden.

A. So bleibe es vor jetzt unentschieden. Was wirkt, was giebt das Licht dem Auge?

B. Die Erfahrungen der Blindgebornen, die sehend wurden, haben es gezeigt, nichts als eine erleuchtete Fläche, auf ihr Umrisse, d. i. Figuren und Farben. Wie eine Bildertafel stand die Welt vor ihnen da, oder vielmehr wie ein bunter Teppich lag sie auf ihrem eröffneten Auge. Neugeboren, mußten sie die Dinge, die sie als Körper mittelst des Gefühls wohl gekannt hatten, als Bilder auf der Fläche erst kennen lernen. Die Entfernung derselben gleichfalls; denn nur körperlichen Raum kannten sie, auch den fühlbaren Flächenraum nur an Körpern. Jetzt, da ihnen eine Welt von Umrissen in mancherlei Distanzen auf einer sichtlichen Fläche vorgestellt ward, mußten sie jene körperlichen Darstellungen mit diesen gemalten Vorstellungen vergleichen, beide zur Identität knüpfen, aus Merkmalen des mehreren Lichts, des dunklern Schattens, durch Hilfe mancherlei oft trügender Erfahrungen Urtheile auf Nähe und Ferne der Dinge wagen, sich also eine sichtliche Welt harmonisch der fühlbaren ordnen. Kinder, Schwachsehende thun es noch; in Fällen, wo beide Sinne mit einander zu streiten scheinen, haben wir Alle keine andre Auskunft, kein Mittel zur Vereinigung der Sinne als das Gefühl leibhafter Formen. Das Gesicht also auf einem gemalten Flächenraum giebt uns nur Umrisse, Figuren, Farben.

C. Giebt es damit nicht gnug? Nicht etwa nur eine neue Sprache, ein verkürztes Alphabet für jene im Dunkeln ertasteten Gefühle, deren Objecte es auf eine Tafel malt und den Körper in eine projicirte Fläche verwandelt, sondern — heilige Macht! das allgegenwärtige Licht schafft uns gleichsam auf einmal zu Allgegenwärtigen um. Eine Welt von Gegenständen, die wir im Dunkeln uns langsam, oft vergessend, selten vollständig hervortasten oder aus den Aeußerungen andrer Sinne nur ahnen mußten, stellt ein Lichtstrahl dem Auge und dadurch der ganzen Seele wie ein großes Mit- und Nebeneinander vor, nach ewigen Gesetzen geordnet.

A. Welches wären diese ewigen Gesetze? Wir treten vor die heilige Lichttafel der Schöpfung.

C. Zuerst und vor Allem Haltung. Ein Punkt ist der

hellste im Auge und im Object; auf ihn fällt der Lichtstrahl. Zu allen Seiten treten die Objecte in verschiedne Grade der Helle und Dunkelheit; dadurch wird eine unveränderliche Ordnung des Mit- und Nebeneinander im sichtlichen wie dort im körperlichen Raume. Ein Punkt, der Lichtpunkt entscheidet. Dort ertastete sich das Gefühl eine Mitte mühsam; es ermaß aus ihr Symmetrie, Verhältnisse in Wirkungen strebender Kräfte, zwar sicher, aber dunkel und langsam: hier steht Alles auf einmal da in hellgezeichneten Linien und Figuren; eine Zauberhand, der Finger der Gottheit, zeichnet sie uns vor.

A. Darf die Einbildungskraft mit diesen Gesetzen der Haltung spielen?

C. Ein Künstler, der mit der Haltung des Lichts zu spielen gedächte, wäre ein Wahnsinniger, der Spott einerntete vom gemeinsten Auge. „Er kann ja nicht sehen," wird man sagen; „sonst würde er nicht so zeichnen." Haltung der Figuren in ihren Gliedern, Zusammenstellung derselben neben, vor, hinter einander, allgemeiner Zusammenhalt derselben im Hell und Dunkel, und wo es Farben gilt, die Beobachtung jeder Localfarbe, die Verschmelzung, der Widerschein derselben, in Ansehung des ganzen Gemäldes, endlich die Harmonie aller mit allen Farben sind unerläßliche Pflichten eines Zeichners und Farbengebers. Die kleinste Abweichung, geschweige ein willkürliches Spiel, eine phantastische Behandlung derselben zernichtet seine ganze Kunst.

A. Diese unzerstörliche Haltung also, diese Ordnung der Dinge neben, vor, hintereinander, ist sie Quell einer angenehmen Empfindung?

B. Einer der angenehmsten, indem sie uns ein Vieles auf einmal, und zwar im richtigsten Maß, in den bestimmtesten Gegensätzen und Schranken vor die Seele bringt und, so lange wir wollen, festhält. Der tastenden Hand entwich ein Theil nach dem andern; diese Ordnung steht da, und wenn ich den Gesichtspunkt verändere, sehe ich ein neues, ebenso festes und reiches Gemälde von einer neuen, endlich von allen Seiten.

C. Setzen wir hinzu, daß mittelst des Lichtstrahls, wo meine Hand nicht hintasten kann, mein Auge hintastet. Den ganzen Umriß schöner Gestalten empfängt und umfängt es; es reicht durch Wolken, durch Hüllen und Gewande. Wenn ihm der innere Bau des Körpers bekannt ist, sieht es durch die Haut das Spiel der Muskeln, den Knochenbau, den Lauf der Adern, mittelst des Lichtstrahls tastend.

B. Vor Allem aber, es sieht in jedem Einzelnen das Eins,

ein Ganzes. Dies sieht es früher als einzelne Theile, in allen Theilen auf einmal und fließt sodann vom Ganzen auf seine Glieder. Die hellste Synthesis, ein unwandelbares Eins zu constituiren, ist das Geschäft des Sinnes, dem wir die größte Wandelbarkeit zuschreiben, und seines Mediums, des Lichts. Durch einen Punkt trifft es, faßt zusammen und bindet. Giebt es eine klärere, festere, schönere Einheit als diesen Punkt der Lichteinheit? Da nun kein Lichtpunkt ohne Ausstrahlung nach allen Seiten, kein Punkt im sichtlichen Raum ohne Weiten und Räume zu allen Seiten hingedacht werden kann, welche Welt unzerstörbar heller Harmonie und Ordnung tritt vor uns!

A. Wenn diese Welt der Haltung also sich aus ihrer Haltung nicht bringen läßt, ein desto leichter Spiel hat wol die Einbildungskraft mit den Farben? Ein tändelnder Licht- und Luftgenius hat sie vielleicht auf die Körper geworfen und tändelt fort mit ihnen; warum sollte die Phantasie dieser Genius nicht sein und mit ihnen spielen?

C. Das wird Niemand sagen, der je ein Prisma verständig in die Hand nahm. Die Farben, was sie auch sein mögen, folgen einander in unverrückter Reihe; sie fließen aus, sie wandeln sich in einander; kein Brechen und Beugen kann dieses untrennbare System ändern, das in sich so fest steht als jedes andre System körperlich-geistiger Erscheinungen und Kräfte.

B. Ich wünschte darüber eine nähere Erklärung.

C. Unverwirrbar folgen in ihren Abstufungen auf- und niederwärts die Farben von Blau zu Gelb, von Gelb zu Roth auf einander, wie wir sie bei jeder Flamme des Lichts mit und ohne Prisma wahrnehmen können; sie bilden ein unzerstörbar System, eine Scala.

B. Sie glauben also, da Sie nur drei Farben nannten, nicht an Newton's sieben einfache Farben?

C. Gern glaubte ich, wenn ich nur wüßte, wo dies Einfache anfängt oder aufhört. Daß meinem Auge das Farbensystem der Natur nur bis auf einen gewissen Grad bemerklich werde, daß meine Hand manche zu fern auseinanderstehende Farben dergestalt nicht mischen kann, daß ihre Mittelfarbe erscheine, beweist weder, daß diese Farben an sich rein, noch daß jene an sich höchst einfach sind; denn was wären höchst einfache Farben? Was mir als Farbe erscheint, entspringt aus dem Lichtstrahl, d. i. aus einer sich ausbreitenden Flamme, deren jeder Theil nach ihrer Kraft wirkt; Roth, das Schnellste, das ich zuerst sehe, das mir nach schnell weggenommener Flamme zuerst erscheint, auch dem Prisma am

Wenigsten brechbar; Blau, das Schwerste und Bleibendste, daher es vielartig gebrochen werden kann; Gelb mit Blau gemischt, giebt Grün, mit Roth andre Farben. Nach der Bildung meines Auges kann die Erscheinung nicht anders sein; denn wenn mein Sehnerve in allen Punkten und Graden seiner Reizbarkeit harmonisch erregt und thätig gemacht werden sollte, so entstand in ihm die Scala der Farben natürlich. Könnte ich jede Farbe aufs Neue nüanciren, so bekäme ich statt sieben (und warum sieben?) siebzigmal sieben Farben in immer derselben feineren Farbenscala. Wie durch einen reinen Ton der Musik uns unzerreißbar ihre Tonleiter in allen Tönen und Tonarten gegeben ist, so im Lichtstrahl oder in seinem irdischen Repräsentanten, der Flamme, nach einem festen System alle, d. i. unendliche Farben, jede mit jeder gegeben, keine ohne die andre denkbar. Tobias Mayer hat aus Mischungen der drei Hauptfarben 819 Farben deducirt.*)

A. Also muß auch das Angenehme der Farben ein System sein?

C. Nicht anders. Jede Farbe, so reiner sie uns erscheint, desto angenehmer. Weiß vor Allem; denn es ist der Repräsentant des Lichts; es strahlt zurück alle Farben. Sodann in großen Gegensätzen, obwol mit gleichem Wohlgefallen, Roth und Blau, weswegen auch mehrere Nationen diese die schönen Farben nennen und sie beiden Geschlechtern zutheilen: festes Blau dem Mann, zartes Roth dem Weibe. Grün ist eine gemischte, Gelb ein Caricato der Lichtfarbe; die andern, feiner gemischten sind Uebergänge, auf denen das nicht verwöhnte Auge weniger ruht, die es nur als Uebergänge angenehm betrachtet. Die grauen schmutzigen Farben, insonderheit wo das schöne Weiß und Roth befleckt erscheint (das festere Blau kann mehr ertragen), mißfallen ihm; die zu bunt gemischten verworrenen Farben sind ihm widrig, Alles nach Gesetzen des Lichts und seines feinen Clavichords, des Auges.**)

B. Darf ich, ob wir gleich die Finsterniß oder das Schwarz von unsrer Untersuchung ausschlossen, diesem schwarzen Wesen oder Unwesen eine Lobrede halten? Es scheint mir, wenn das Licht der glänzende Vater des ganzen Farbensystems ist, die Mutter der Farben. Als Licht die Finsterniß bestrahlte, ging jenes tiefe Blau aus ihm hervor, in welchem auf den höchsten Gebirgen Mond und Sonne herrlicher strahlen, als unser Auge je sie sah. Es scheint schwarz und mußte sich tief herablassen, eh es zu

*) S. Tob. Mayer *De affinitate colorum* in *Opp. ej. ineditis*, Vol. I. p. 31. Göttingen 1775. — H. [Vgl. über ihn Goethe's „Geschichte der Farbenlehre". — D.]
**) S. Mengs, „Gedanken von der Schönheit", Zürich 1774. — H.

irdischen Farben gelangte. Danieden mit Licht gemischt, webte es den grünen Teppich der Erde, aus welchem nach vielen Verarbeitungen des Lichts endlich auch die Lilie, die Rose, die goldne Sonnenblume hervorsteigen konnte. Ganz aber ließ es sich sein Antheil an Bekleidung der Welt nicht nehmen; auch dunkle Blumen färbten sich; ein Theil des Menschengeschlechts, der sinnlichste, der geschlankste, kleidete sich in seine Farbe. Von Anbeginn an ward das Regiment der Schöpfung zwischen Licht und Dunkel getheilt; da sitzt sie, die Nacht, die thronende, und bewahrt die Grenzen der Schöpfung.

A. Der Lobrede, im Scherz oder Ernst gesagt, bleibe ihr Werth; allerdings gehört zu einem Satz ein Gegensatz, wie zu einer Mitte zwei Extreme. Das wirksame Weiß, das alle Strahlen fortsendet, bezieht sich endlich auf etwas, das alle Strahlen verschlingt; in beiden erscheint abermals ein Maximum und Minimum seiner Art, wie wir's bei den Objecten andrer Sinne bemerkten. Gäbe es aber nicht einen Hauptunterschied zwischen den Empfindungen dieses und der vorigen Organe, den wir bisher übersahen? Beim leidenden Gefühl, beim Geruch und Geschmack ward das Object oder Theile desselben mit uns eins; wir haßten und liebten, begehrten und scheuten in und für uns. Auch bei dem tastenden Gefühl war noch kein Medium zwischen uns und dem Gegenstande, den wir unsrer Natur zueigneten.

C. Hier aber steht zwischen uns und dem Gegenstande das wirksame Medium rein und unwandelbar da, in ihm selbst die Regel zeigend, zu der unser Organ geformt ist; allerdings ein großer Exponent zu Aufhellung unsrer Begriffe des Angenehmen und Schönen. Verkürzt muß diesem Sinn das körperliche Object wie eine Flächenfigur erscheinen, damit es in der sichersten Haltung nach Licht und Schatten, in Linien und Farben von ihm gefaßt werde, damit das Auge verständig sehen lerne. Sein Angenehmes wird hiermit ein fortgehendes Werk des zeichnenden ewigen Verstandes.

A. Wollen wir also nicht, um diesen Exponenten, ein abgesetztes reines Medium, kennen zu lernen, dem viellehrenden klaren Sinn des Gesichts sogleich seinen Bruder, das Ohr, zuführen? Wir treten damit in eine neue Welt ein.

C. Für mich eine dunkle Welt. In ihr schwinden nicht etwa nur körperliche Formen, sondern auch Umrisse, Figuren, Raum und das Licht selbst. Wir steigen zu einem Tartarus nieder.

A. Der goldne Zweig und die heilige Flamme und Orpheus' Leyer sollen uns begleiten. Wir steigen ins Gebiet der Töne,

zwar eine unsichtbare Welt; was haben wir aber verloren? Nichts als Aeußerlichkeiten der Dinge, Form, Umriß, Figur, Raum; vom Innern erfuhren wir durch sie wenig, und dies Wenige nur durch ein Zurückkommen auf uns selbst. Dies Innere, unsre Empfindung, bleibt uns.

* * *

A. Wenn Dinge um uns her uns ihr Inneres nicht andeuten, sondern ankündigen wollen, wodurch geschieht es? wodurch kann es allein geschehen?

C. Durch einen leeren Schall?

A. Durch einen nicht leeren Schall; denn jeder Schall ist ausdrückend, also mehr als andeutend. Er drückt ein Inneres aus; er bewegt ein Inneres.

Hören wir uns selbst und die Natur. Wodurch äußert sich die allgemeinste, allverbreitete Kraft der Körper?

C. Durch Bewegung; mittelst dieser offenbart sie sich selbst in Wirkung.

A. Und diese Bemerkung wird erregt?

C. Von außen durch Bewegung, Anstoß, Schlag oder sonst Antrieb eines Körpers.

A. Wie nennen wir den Körper, der, gestoßen, sich widersetzt und sich wiederherstellt?

C. Jenen einen harten, diesen einen elastischen Körper. Alle harten Körper sind bis zu einem Grad elastisch.

A. Gestoßen, elastisch sich wiederherstellend, giebt nicht jeder Körper einen Schall? Ist nicht ein Medium da, das diesen Schall aufnimmt, fortträgt und andern harmonischen Körpern mittheilt? Was ist also der Schall anders als die Stimme aller bewegten Körper aus ihrem Innern hervor, ihr Leiden, ihren Widerstand, ihre erregten Kräfte andern harmonischen Wesen laut oder leise verkündend? Tönen die Stimmen aller dieser Bewegten und Widerstrebenden alle gleich?

C. Bei Weitem nicht. Anders tönt das geschlagene Metall, anders die gerührte Saite. Anders lispelt das Rohr, anders ruft die geläutete Glocke, anders die Tuba.

A. Und alle doch unsrer Mitempfindung verständlich. Auch das stumpfste Ohr vernimmt den Unterschied zwischen dem Trommelschlage und dem Laut einer Glocke, zwischen dem Drommetenhall und dem Seufzen der Laute. Thiere sogar sind dem Schall dieses oder jenes Instruments empfindlich. Und leidenschaftlichen, gefühlvollen Menschen! Ihnen seufzt der Wind,

ihnen ächzt das Lüftchen. Sind uns nicht Beispiele bekannt, da einsame, bewegte Menschen, die ein Wort, einen Laut oder Gesang im Gemüth trugen, diesen im Winde, im Schall jeder Bewegung hörten? So viele Geschichten und Gedichte dieser gerührten Einsamen, die Lieder und Selbstgespräche Fürchtender, Hoffender, Liebender sind dieser Empfindung voll; und wer anders als eine musik- und melodielose Seele wäre in den bewegtesten Zuständen seines Lebens davon frei gewesen? Spricht also die ganze bewegte Natur mittelst des Schalles oder Lauts zu harmonischen Wesen (denn auch die kleinste Bewegung, wenn wir sie vernehmen könnten, würde nicht ohne Laut sein), so ist an unserm Mitverstande, an unsrer Mitempfindung mit der Stimme lebendiger Mitgeschöpfe wol nicht zu zweifeln.

B. Gewiß nicht. Die Luft, der Wald ist voll Gesanges, und jeder Aufmerksame vernimmt ihn. Sein Dasein, seinen innern Zustand, seine Sorge, Leid, Gefahr, Schmerz, seine Freuden zu verkündigen, hat ja das Thier nichts anders als Stimme und Geberden. Jedes mitempfindende Thier versteht sie. Bemerken wir nun, wie genau Stimme und Geberden zusammenhangen, da beide lebendiger Ausdruck einer Sache, des innern Seins, der im Geschöpf erregten Veränderung und Leidenschaft sind! Man sehe den Vogel, wie er singend gesticulirt und durch Beides seine Empfindung ausdrückt. Man sehe und höre den krähenden Hahn, den brüllenden Löwen. Dem Naturmenschen sind Stimme und Geberden wie eins; es kostet ihm Mühe, eine ohne die andre zu gebrauchen, weil beide Ausdruck einer Sache sind, deren eine, die Geberden, dem Gesicht, die andre, Stimme, dem Ohr zu vernehmen giebt, was das empfindende Geschöpf im Innern fühlt. Auch in der Einsamkeit spricht, singt, ruft, gesticulirt der leidenschaftliche Mensch, ohne Rücksicht darauf, daß man ihn höre. Es ist der natürliche Ausdruck seiner Empfindung.

A. Wenn der Schall also ein allgemeiner Ausdruck der bewegten elastischen Natur ist, was wird körperlich seine Eigenschaft sein? Wird er sich nicht in Wellen bewegen?

B. Die elastische Natur der schallenden Körper und der Luft als einer Trägerin des Schalles fordert dieses. Zeitmäßig werden diese Wellen erregt werden, in Verhältniß der Länge oder der Gestalt, der Dicke oder Spannung der vibrirenden Körper.

A. Hier schlägt also unser goldne Zweig. Zwei Analogien zwischen Licht und Schall liegen vor uns, obgleich in der größten Verschiedenheit beider Sinne und Mittheilungsweisen. Wie das Licht sich selbst als den großen Erwecker der Thätigkeit sichtbar

zeigte, so Schall, der große Verkündiger und Erreger der Leidenschaften in der Natur, unsichtbar. Dieser erweist sich erschütternd, regend; jenes, das Licht, sanft reizend. Wie das Licht Fläche, d. i. eine unzerstörliche Haltung im Raum, ein Nebeneinander bereitet und Figuren darauf zeichnet, so der Schall Dauer, eine unzerstörliche Haltung in Zeitmomenten nacheinander, in denen wiederkommende Stöße der Bewegung sich offenbaren. Wie nennt man die harmonisch mit- und nachklingenden Töne auf der gespannten Saite?

B. Consonanzen. Die Saite hat nach Zahl und Verhältniß consone Punkte, zwischen welchen die Dissonanzen unerweckt liegen.

A. Jene also, um in der Sprache der vollstimmigen Natur zu reden, sobald elastisch der Ton erklingt, erheben sich gleich- oder einstimmig zum Widerstande; der Zeit sowol als ihrer inneren Art nach sind sie wie jene Figuren im Raum nach einer unwandelbaren festen Ordnung da, sich zugleich offenbarend. Accord heißt diese Haltung. Mit jedem klingenden Ton tönt alles Gleichförmige mit; bis zu einer unerreichbaren Höhe und Tiefe tönen die Consonanzen nach und zu einander. Hohe Gesetze der unwandelbaren Natur! Ein Odeum, ein Saal ewiger Harmonien, in denen wir bis zum Unmerklichen, Unverfolgbaren hin leben. Unison und conson folgen die Töne, sie folgen nach ewigen Verhältnissen aus der Bestandheit und widerstehenden Kraft der Körper. Alles will bleiben, was es ist, und stellt sich wieder her; alles Gleichartige hilft ihm dazu und steht mit auf. Die Stimme, die dies ankündigt, nennen wir Accorde, im weitern Umfange Consonanzen.

C. Irre ich nicht, so wird hiemit eine dritte Analogie, unabtrennlich von jenen, zwischen Farben und Tönen kennbar, nämlich die Tonleiter, Scala, die mittelst dieser Verhältnisse auf sich selbst ruht. Wir nennen sie Scala, weil sie auf einer Saite, dem Monochord, sich unserm Ohr hinauf und hinab zeitmäßig offenbart; eigentlich aber sind, wie dort mit einem Sonnenstrahl alle Farben, so mit einem angeklungenen Ton alle Töne auf- und niederwärts gegeben. Statt sieben könnten wir siebenundsiebzig nennen, und sie beschlösse doch derselbe Tonkreis, aus welchem und über welchen unser Ohr nicht hinaus kann. Es ist mit ihm umschlossen, es ist zu ihm gebildet. Ich ahne jetzt, worin das Wesen und die Anmuth nicht nur der Harmonie, sondern auch und vorzüglich der Melodie ruhe.

B. Der Grund der Harmonie entdeckte sich im Bau der Körper selbst, in den jeden erklungenen Ton begleitenden Mittönen; bei

der gerührten Saite und in Chladni's Versuchen bei gestrichenen Glastafeln wird sie sogar dem Auge sichtbar. *) In einfachen Verhältnissen, in leicht zu fassenden Proportionen erscheinen die Töne und sind berechnet. Was die Melodie betrifft (ich gestehe es gern), haben mich weder Rameau noch Tartini ganz befriedigt; Rousseau's Zweifel gegen diese und andere Theoristen scheinen mir gegründet.**) Ueberhaupt will mir das bloße Zählen der Verhältnisse, das Messen der Intervalle als Erklärung des Wohlgefallens der Seele an der Musik so wenig zu Sinn, daß ich vielmehr durch diese Zahlmeisterei, wenn die Musik nichts Anders wäre, auf immer von ihr abgeschreckt würde. Wer zählt, wer mißt wol, wenn er die Freuden der Musik aufs Innigste und Lebhafteste empfindet? Höre man einen Tonkünstler im glücklichsten Feuer phantasiren, sehe man ihn mit Genie und Enthusiasmus componiren: er ist mit andern Dingen beschäftigt als mit Rechnen und Zahlenschreiben. Kaum zu begreifen ist's, wie die Seele eines Gluck's, Mozart's, Haydn's u. s. w. solche Zaubereien auf einmal dachte und hervorbrachte.

A. Ob wir wol keine Tonkünstler sind, so müssen wir doch, da wir Alle das Organ in uns haben, das diese wundersam schnellen Kräfte empfindet, es wissen, d. i. unser Bewußtsein muß es uns sagen, ob unser Vergnügen an der Musik im Zählen und Rechnen bestehe, oder worin es liege. Bestünde es aber darin (in der Natur ist Alles nach Verhältnissen geordnet), warum wollten wir nicht auch rechnen, wenn ohne Rechnen keine Musik stattfände, zumal wenn die Natur uns dies Rechnen so leicht gemacht hätte, daß wir nicht nur keiner Anstrengung, keines Zahlenschreibens dabei bedürften, sondern durch das bloße Empfangen dieser goldnen Münzen mit einem Reichthum von Empfindungen wie mit Wellen der Freude übergossen würden? Die Natur hätte sodann selbst für uns gerechnet.***) Lassen Sie uns ohne spitzfindige Theorie

*) S. *Rameau*, *Traité de l'harmonie, édit. de d'Alembert-Diderot*, *Principes généraux de l'Acoustique* (*Oeuvres philosoph.*, T. VI.); Chladni, „Entdeckungen über die Theorie des Klanges", Leipzig 1787. Eine Schrift voll merkwürdiger Beobachtungen. — H.

**) *Rousseau*, *Dictionnaire de Musique*, hin und wieder. — H.

***) Auch den Unbegriff, daß unser Vergnügen an der Musik aus Zahlenschreiben entstehe, hat man Leibniz aufgebürdet, ihm, der für die Musik ein großes Gefühl hatte und sie würdig angewandt wünschte. Wenn er irgendwo sagt, daß die Seele bei der Musik ihr selbst unbewußt rechne, so zeigen eben diese Worte „ihr selbst unbewußt", daß er dabei etwas Höheres als ein trockenes, nichtssagendes Zahlenschreiben dachte. Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin (Br. 8) setzt das Vergnügen der Musik ins Errathen des Sinnes des Componisten als eines Pantomimen, mithin in die fortwährende Auflösung

unsre Untersuchung fortsetzen, wie die Verkündigerin des Leidens und Widerstandes in der körperlichen Natur, die elastische Bewegung, wirke. Sie wirkt doch reell, d. i. sich selbst ausdrückend?

B. Höchst reell. Nichts in der Natur drückt sich stärker aus als eine erschütterte Macht.

A. Ein Stoß erschüttert den Körper; was sagt sein Schall?

B. „Ich bin erschüttert; so vibriren meine Theile und stellen sich wieder her."

A. Sagen sie dies auch uns?

B. Durch und durch sind wir elastische Wesen; unser Ohr, die Gehörkammer unsrer Seele, ist ein Akroaterion, eine Echokammer der feinsten Art.

A. Wenn also ein einzelner Ton aufweckt, was thun abgesetzte einzelne Töne?

B. Sie erneuen und verstärken die Erschütterung, sie wecken wie eine Tuba wiederholt auf.

A. Und langgezogene, anhaltende Töne?

B. Sie dehnen die Empfindung, indem die Erschütterung anhält. Sie wirken ungemein mächtig.

A. Und wachsende oder abnehmende, steigende oder sinkende Töne, ein langsamer oder schneller, ernsthafter oder hüpfender, andringender, zurückweichender, hart- oder weicher, gleich- oder ungleichmäßiger Fortgang der Töne, d. i. der Stöße, Schläge, Hauche, Wellen, der Rührungen und Vergnügen, was wirken sie auf unser Gemüth?

B. Gleichartige Regungen, wie jeder die Musik begleitende unwillkürliche Ausdruck unsrer Affecten zeigt. Das Leidenschaftliche in uns (τὸ θυμικόν) hebt sich und sinkt, es hüpft oder schleicht und schreitet langsam. Jetzt wird es andringend, jetzt zurückweichend, jetzt schwächer, jetzt stärker gerührt; seine eigne Bewegung, sein Tritt verändert sich mit jeder Modulation, mit jedem treffen-

eines Räthsels. Ce plaisir vient donc de ce qu'on dévine pour ainsi dire les vues et les sentimens du compositeur, dont l'exécution, en tant qu'on la juge heureuse, remplit l'esprit d'une agréable satisfaction. C'est à peu près une semblable satisfaction, qu'on ressent en voyant une belle pantomime, où on peut déviner par les gestes et les actions, les sentimens et les discours, qui en sont représentés et qui exécutent outre cela un beau dessein. Cette énigme du Ramoneur, qui a tant plu a Votre Altesse me fournit aussi une belle instance etc. Voilà à mon avis les vrais principes, sur lesquels sont fondés tous les jugemens sur la beauté des pièces de musique; mais ce n'est que l'avis d'un homme, qui n'en entend rien du tout etc. Die letzten Worte des bescheidnen Mannes entschuldigen das Unhinreichende seiner Hypothese, die übrigens ihre Aufgabe doch nicht ganz verfehlt. — H.

den Accent, geschweige mit einer veränderten Tonart. Die Musik spielt in uns ein Clavichord, das unsre eigne innigste Natur ist.

A. Es ist doch nicht etwa Pater Castel's Farben- oder ein Bilderclavier, was in uns gerührt wird?

B. Keine Bilder! Was hätten Bewegungen des Gemüths, Schwingungen und Leidenschaften unsrer innern elastischen Kraft mit Bildern? Das hieße Töne malen.

A. Empfindet jeder offne Naturmensch eine solche Wirkung der Töne?

B. Man sollte glauben. Eine gewisse Musik macht Alle traurig; eine andre, rasche, hüpfende macht Alle rasch, lustig, hüpfend. Dieser kann zu dieser, Jener zu jener Musik von Natur geneigter, nach seiner jetzigen Stimmung aufgelegter sein; er kann nach seinem Körperbau und Charakter im Mehr und Weniger des Schnellen und Langsamen, des Hart- und Weichen, des Heftigen und Gelinden, des Muntern und Schweren verschieden empfinden und seine Musik darnach eingerichtet wünschen; die Grundkarte der Empfindungs- und Tonarten aber liegt einstimmig in Aller Gemüth. Die Nationalmelodien jedes Volks enthüllen seinen Charakter.

A. Zugleich aber auch die Stufe seiner musicalischen Bildung. Nicht etwa nur, wie durch Töne diese Nation bewegt werden will, sondern auch wie sie bewegt werden kann oder bisher vergnügt wurde, zeigt die Nationalmusik jedes Volkes. Gewiß haben sich bei allen Völkern oder Menschen nicht gleich viel Gänge der Bewegung, der Leidenschaften und Töne entwickelt; ihr leidenschaftliches Gemüth ist nicht auf gleiche Weise urbar gemacht, ihre Elasticität nicht auf einerlei Wegen, nicht in gleichen Graden geregt worden; daher dann das verschiedne Urtheil über die verschiednen Wirkungen dieses oder jenes Stücks, dieses oder jenes Vortrags.

Manche träge Völker steigen in wenigen Consonanzen auf und nieder; andre, berauschte, drehen grob oder hüpfend ein Rad sogenannter Sangweisen umher, nach denen sie hüpfen und laufen. Leichtere, feinere, insonderheit Bergvölker schwingen sich am kühnsten Seil auf und nieder; fest und leise treten sie auf jede kleinste Sprosse des Baums der Töne. Wodurch, meinen wir, hat die Natur diese leichte Sicherheit unsrer innern Elasticität bewirkt? Etwa durch Harmonie allein?

B. Die liegt freilich, wie die festen Verhältnisse der Baukunst, aller Musik zum Grunde; da sie aber die ganze Musik, ihre Kraft und Wirkung nicht ausmacht, so muß der besondre Weg, den jetzt diese und keine andre Empfindung in ihrer Eigenheit, nach

ihrem Maß und Ziel, in allen Wendungen ihrer Kraft nimmt, steigend und sinkend, nachlassend und widerstrebend, stark und schwach, rasch und ermattend, in einer Regel enthalten sein, einer sichern Regel.

A. Läge diese nicht vor uns? Der Cyklus, der alle Töne und Gänge durch ein unauflösliches Band dergestalt knüpft, daß mit einem Ton uns alle gegeben sind und in ihm nicht nur Melodie, sondern der Gang aller Melodien möglich wird, auf einer festbestimmten, höchst sichern Tonleiter, wäre dieser nicht Regel? Was unter den Linien die gerade Linie, unter den Figuren das Quadrat oder Rectangul war, die Basis der Richtigkeit, aus welchen allein aber keine Form beweglicher Schönheit entspringen konnte, das ist in Tönen die Harmonie, gleichsam die Baukunst der Töne, aus welcher aber auch ebenso wenig die vielbewegliche Melodie der Leidenschaften entstehen könnte, wenn jede Empfindung nicht in diesem festumschlossenen Tonkreise ihre Curve, ihren Brennpunkt, ihr Ziel und Maß hätte. Die ganze Anzahl von Linien, die zwischen der geraden und dem Kreise liegen und dort Linien der Schönheit waren, sind in dieser Kunst melodische Gänge, jeder in seiner Bahn mit jedem andern unvertauschbar, alle aber von einer ewigen Regel, dem Tonkreise, gebunden. Dieser steht und bleibt; unzählige Melodien, d. i. Schwingungen und Gänge der Leidenschaft, sind in und mit ihm gegeben.

B. Gute Aussicht! Trost für Den, der fürchtete, daß in der Musik bereits Alles erschöpft sei. So lange Leidenschaften in der menschlichen Brust sind, so lange jede Empfindung in Tönen spricht und jede Nation auf ihrer Stufe der Ausbildung sich derselben gemäß ausdrückt, werden mit den sieben uralten Tönen neue und neue Lieblingsmelodien ertönen. Wie steht's nun aber mit dem Messen und Zählen in diesem so fest gebundnen System, das so zahlreiche, ja unzählige Tongänge frei läßt?

A. Nicht wir zählen und messen, sondern die Natur; das Clavichord in uns spielt und zählt. Ist dies mangelhaft, hörten wir keine andern Gänge, keine reinern Töne als Schälle und Klänge, so urtheilen wir nicht feiner, als wir empfinden. Wird unser Ohr reiner gestimmt, wir lernen feiner unterscheiden, in freieren Schritten den Gang unsrer Empfindung üben, so wird innerhalb der sieben Töne, aus welchen wir nie gelangen, in jedem musicalischen Werk eines Meisters uns ein neues unendliches Vergnügen bereitet. Wie sich bei diesem und keinem andern elastischen Druck diese und keine andre Gegenwirkung offenbart, so beim Anklange jeder Leidenschaft, beim Schwunge jeder Empfindung. Aberglaube wäre es, Zahlen und Zeichen beimessen wollen, was

dem allein gilt, was Zahlen und Zeichen bezeichnen, der Regung des Gemüths, der Empfindung. Die musicalische Scala war da, eh Pythagoras sie maß; der Gang in ihren Verhältnissen, die Energie der Natur wirkt, ohne daß unser Gemüth bei jedem Tritt die veränderte Bewegung signire. Wer nicht rein und bestimmt die Scala, an der wir auf- und niedersteigen, in sich hat, dessen stumpfem Ohr, dessen falscher Stimme, dessen mißgreifender Hand, dessen gelehrt- mißstimmtem Instrument wird Euler's ganze Musiktheorie zum musicalischen Gefühl nicht helfen.

C. Der Farbenbogen stand, dünkt mich, doch heller da als diese Scala.

A. Nicht heller. Dort wie hier kommt's auf das Organ an, mit welchem man Töne oder Farben wahrnimmt. Von Farben spricht Jeder, der auch nicht sieht; so ungefähr nennt er blau, was nur nicht schwarz, roth, was nur nicht gelb ist, und urtheilt. Zu den Nüancen der Farben gehört ein so geübtes Auge, wie zu Empfindung der Zwischentöne ein fein geübtes Ohr. Keinem Sinn kann durch Zahl und Zeichen bemerklich gemacht werden, was er nicht selbst empfindet. Uebrigens ist's Wohlthat der Natur, daß sie uns bei Tönen wie bei Farben in dies leicht begreifliche feste System geschlossen, sowol um uns in Ordnung zu halten, als uns das Meiste und Schönste auf die leichteste Weise mitzutheilen. Beide Medien enthüllen uns mittelst einer das Weltall umschließenden Regel, jenes ein sichtbares, dies ein hörbares All, eine Weltordnung.

B. Und wie ein Instrument ausgespielt wird, indem von der Hand des Meisters dessen elastische Lagen und verschlossne Gänge geöffnet werden, so wollen wir dieser Regel zufolge unser Ohr und Auge, jedes durch Erziehung für sein Weltall bilden. Sehr angemessen gaben die Griechen dem größten Theil ihrer praktischen Musenkünste den Namen Musik; denn durch sie sollten die Empfindungen und Leidenschaften ihrer Zöglinge harmonisch erweckt und geordnet, melodisch geleitet und fortgeführt werden; so bilde sich auch unser Gemüth, unser Ohr und Auge!

A. Auch hier finden wir uns also unter dem allgewaltigen Gesetz des Naturschönen, als eines Maximum, das zwischen zwei Extremen sich selbst beschränkt. Zu- und abnehmende Empfindungen werden von einer elastischen Kraft hervorgebracht, von einer Regel geleitet, von unserm Gefühl harmonisch sich angeeignet. Was sagt die „Kritik“ hierüber?

B. Was ich ihr nachzusagen mich kaum getraue. Sie findet zwar, als „Künste des schönen Spiels der Empfindungen“ eine angenehme Farben- und Tonkunst; nur weiß sie nicht, „ob

eine Farbe oder ein Ton blos angenehme Empfindungen oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen seien und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führen“.*) Sie bleibt ungewiß, ob sie die Musik für „das schöne Spiel der Empfindungen (durchs Gehör) oder angenehmer Empfindungen“ erklären soll.**) „Durch lauter Empfindungen spreche sie ohne Begriffe, — sei also mehr Genuß als Cultur — und habe, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth als jede andere der schönen Künste. — Nur den untersten Platz nehme sie unter diesen ein, weil sie blos mit Empfindungen spielt, — indeß die andern Künste ein Product zu Stande bringen — und von bleibendem, sie aber nur transitorischem Eindrucke ist.***) Alles wechselnde, freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben, vergnügt indeß, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert, — z. B. das Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel. — Das Tonspiel fordre blos den Wechsel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects, habe und ästhetische Ideen rege mache. — Musik und Stoff zum Lachen seien zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die blos durch ihren Wechsel lebhaft vergnügen können, wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, daß die Belebung in beiden blos körperlich sei, — und daß das Gefühl der Gesundheit durch eine jener ihrem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide das ganze für so fein und geistvoll gepriesene Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, — sondern das beförderte Lebensgeschäfte im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte, das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen läßt) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.“)†)

C. So ist doch die schöne Kunst, die „ohne Interesse und Vorstellung der Zweckmäßigkeit allgemein nothwendig wirken soll“, die Musik, noch zu etwas dienlich! Zur heilsamen Erschütterung des Zwerchfells und zur gesunden Verdauung in einem uninteressirten, rein ästhetischen Gedankenspiele.

*) S. 208 f. — H. **) S. 210 f. — H. ***) S. 216. 218 f. — H. [Nicht wörtlich. — D.] †) S. 220 f. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

4.

Von der Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten zum Begriff der Schönheit.

A. Statt daß bei den niedern Sinnen Subject und Object in der Empfindung gleichsam eins wurden, fanden wir im vorigen Gespräch bei unsern feinern Organen, dem Gesicht und Gehör, τὸ μεταξύ, ein Medium, das zwischen den Gegenstand und den Empfindenden trat, jenen, den Gegenstand, ausdrückend oder abbildend, diesem, dem Empfindenden, den Aus- oder Abdruck harmonisch zuzählend. Mit Recht nannten wir's also den Exponenten der Verhältnisse zwischen dem Object und Subject und bei angenehmen Empfindungen den Schlüssel ihrer Harmonie.

1. Das Licht, angenehm und erfreuend durch sich selbst, zeigte uns eine große Bildertafel, eine Welt von Umrissen in der festesten und zugleich leisesten Haltung. Es webte uns einen Teppich von Figuren und machte uns auf einmal ein Hemisphär gegenwärtig, das keine Macht der Natur als die Finsterniß zerreißen konnte. Durchs Auge wurden wir allgegenwärtig in diesem Halbkreise; denn Alles, was uns das Licht zeigt, sofern es uns solches zeigt, ist sichtliche Wahrheit. Dem tastenden Gefühl war diese ganze Welt fremde.

2. Der Schall, angenehm und erregend durch sich selbst, verkündigte uns die innere Erschütterung elastischer, uns gleichgestimmter Wesen. Widerstand aller consonen Theile bis zur Wiederherstellung waren sein Ausdruck, unserer Elasticität harmonisch. Er gab uns also das Gefühl nicht nur des Zusammenhanges in der empfindenden Natur für den Augenblick,

sondern, indem der Ton ausklang und seine consonen Klänge nachhallten, ein Gefühl der Dauer, und bei jedem wiederkommenden Ton einer neuen Dauer der Empfindung, mithin eine unzerreißbare Folge der Momente, worin das Wesen der Melodie lag. Unser Gemüth und Ohr wurden in eine Zeitfolge hingezogen, forthörend. Dem Gesicht war dieser erregte Zustand und Zusammenhang innerer Empfindungen fremde.

In beiden Sinnen waren Licht und Schall weder Object noch Subject; sie standen aber zwischen beiden und erzählten diesem, was an oder in jenem vorginge, ihm harmonisch oder disharmonisch. Dies erregte Gefühl war Begriff von der Sache, wie durch diesen Sinn der Empfindende sie erlangen konnte, mithin Wahrheit.

Beide Medien hatten eine unwandelbare Regel in sich, dem Organ harmonisch. Das Licht entfaltete einen Farbenkreis, der Schall einen Tonkreis, unsern Organen zusammenstimmend geordnet. Wie man ihn sich denken müsse, ob als Kreis oder Bogen, als Scala oder Pyramide, gehört nicht hieher; gnug, die Regel ist da und auf sich ruhend, in sich beschränkt und in jeder Nüance ausdrückend, bedeutend. Sie ist für den Sinn, der Sinn für sie bereitet.

Beide Exponenten, als eine Regel des Wahren und Schönen, auf die Gestalten der Körper anzuwenden und dabei unser Gefühl zu befragen, was ihm diese Form, jene Gestalt an ihrem Ort, im Reich ihrer Zustände und Momente bedeute, dies sei jetzt unsre Frage. Sie wird uns beantworten, ob es eine Empfindung des Schönen ohne Begriffe, ein Zweckmäßiges ohne Zweck, einen Gemeinsinn des Schönen ohne Verstand gebe.

Wenn wir eine rohe gemischte Steinart ansehen, was vermissen wir an ihr?

C. Gestalt. Wir fragen, wie der Granit, der Gneis, die Wacke bricht. Entdecken wir keine ursprüngliche Form in ihnen, so sehen wir sie nur als eine ὕλη, eine gehärtete, gemischte Masse an, bei deren Bestandtheilen wir wieder nach der ihnen wesentlichen Form fragen.

A. Finden wir, daß z. B. der Sandstein aus zusammengekitteten Körnern besteht —

C. So erneut sich die Frage über die Gestalt des Sandkorns wiederum, bis wir diese entdecken und sie in ihrer Art sich selbst harmonisch finden.

A. Diese gefunden, wofür gilt uns die Form?

C. Für das Gesetz der Bestandheit dieses Körpers. Ist sie regelmäßig, so gefällt sie uns noch mehr.

A. Wenn sich nun bei einem Stein noch mehrere unsern Begriffen harmonische Eigenschaften finden, z. B. Härte, Glanz, eine reine, sogar feuerbeständige Farbe u. s. w.?

C. Auch ohne Absicht auf Nutzen oder Gebrauch ist er uns schön. Ein Kind schon liest die bunten, glatten, sonderbar gebildeten Kiesel mit Vergnügen am Ufer; Mineralogen erfreuen sich an Steinen und Krystallen, an Salzen, Metallen, Erden und suchen in jeder Art das schönste Exemplar. Die Liebhaber der Edelgesteine endlich — wer weiß nicht, wie viel höher und theurer der Diamant über der Holzkohle steht, die wie er im Brennpunkt verfliegt, vielleicht auch dem Ursprunge nach seine Schwester.

A. Liegen allen diesen Liebhabereien Begriffe zum Grunde?

C. Ohne Zweifel. Auch ein Kind weiß, warum es seinen bunten, glatten Kiesel schön nennt; der Mineralog, der Juwelier, der Steinschneider, die Liebhaberin des Schmuckes noch viel mehr. Jedem ist das Seine aus Begriffen schön, so weit diese auch von einander abweichen mögen; und jeder dieser Begriffe enthält etwas Zweckhaftes zur vermeinten Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit der Sache in harmonischer Beziehung auf den Wahrnehmenden gehörig. Welche Freude haben Krystallisationen den Menschen gemacht! Welchen Neid haben Edelgesteine erregt! Und dann das schöne Gold, auch außer seinem Gebrauch, wie schön ist's!

A. Und doch wie unglücklich war Midas, unter dessen Händen Alles zu Golde ward! Wie unglücklich waren manche Besitzer großer Kleinodiengewölbe! Lassen Sie uns aus diesen Palästen der Todten, wo alles Schöne in Glanz, Pracht, Farbe, Form, Dauer, Seltenheit u. s. w. besteht, in die Gefilde des Lebens eilen! Wer freute sich nicht, wenn er durch lange Wüsten, auf ungeheuern Felsen und Sandbänken oder durch Asche und Lava ging, der ersten Blume, die er sah? Ist doch dem Menschen schon im Gestein das Wahnbild eines sprossenden Baums erfreulich.

* * *

B. Willkommen also, liebliche Blume, allen Nationen ein Bild der Schönheit und des zu bald verblühenden Reizes! Ungesehen schlagen sich Deine Wurzeln in den Boden und suchen irdische Nahrung; Du selbst aber, feine, lebendige Gestalt, aufsprießend und sanft geschwungen, athmest die Luft, saugst das Licht, Blätter sprossend und Knospen. Je höher hinan, desto geläuterter, feiner, bis endlich mit gesammelter ganzer Macht Du

zeigst, was Du bist, was Du vermagst. Da steht die Krone Deines Lebens, Dein Werk, die Blüthe, eine Brautkammer der Liebe, eine Erziehungs-, Schutz- und Nahrungsstätte der jungen Pflanze. Ihr opfert die grünende Mutter all' ihre Kraft; auf dem Gipfel dieser mütterlichen Triebe erscheint sie selbst in voller Schönheit, d. i. in der ganzen Wirksamkeit ihrer Kräfte, hinter welcher sie allmählich welkt und sinkt. Ihre zarte Geburt bewahrt die Natur sodann, unscheinbar zwar, aber fest umschlossen und in sich geordnet auf. Sie hat ihr Amt vollendet. Wenn Menschen sich an der Blume erfreuen, so ist's, weil ihre Organe mit der Gestalt und Wirkung dieses lieblichen Wesens übereinstimmen; wo nicht, so blüht sie ihnen unbemerkt oder widrig, ihr selbst aber gnügend. Der Flor der Blume ist immer schön, die volle Erscheinung ihres Wohlseins, ihrer sie darstellenden Kräfte.

A. Die Schönheit der Blume ist also (um in unsrer Sprache fortzufahren) das Maximum ihres eigenthümlichen Daseins und Wohlseins; uns ist sie schön, wenn unsre Empfindung dies Maximum harmonisch sich zueignen darf und gern zueignet. Wie die Blume, so der Baum —

B. Eine in die Luft erhobne Welt, ein Wald von Blüthen. Sein Stamm, seine Aeste bereiten eine höhere Region den Früchten und Zweigen, die statt des gröberen Bodens der Nährerin Erde jetzt auf ihm gedeihen. Zwar sind diese Früchte in ihrer Wohlgestalt, in ihrem Duft und Geschmack, im ganzen Glanz ihrer Farben ursprünglich nicht für uns, sondern für den Kern da, den sie nähren und bergen; andre Gewächse bedecken ihn mit einer harten Schale, mit Spitzen und Stacheln, uns nicht so angenehm, in sich aber ebenso selbstbeständig und schön und dem Innern wohlthätig. Unser Sinn und Gemüth ergreift das Schöne, wo er's findet. Er spricht: „Du bist mein! denn ich empfinde Deine Eigenschaften mir harmonisch!"

A. Versteht auch der gemeinste Sinn diese Natursprache?

B. Er versteht sie, weil sie die Sache selbst ist. Annehmlichkeit und Schönheit der Blumen, der Früchte u. s. w. sind ihm Ausdruck ihrer Gesundheit, ihres Wohlseins, harmonisch seinen Organen. Alle Völker der Erde kennen diese Sprache und gebrauchen ihre Bilder. Wem vergleicht sich die Jugend am Liebsten? in welchem Leben sieht sie ihr eigen Schicksal? Was bedeutet der Blumenkranz der Jungfrau? Die Gleiche schmückt sich mit Ihresgleichen. Ebenso fühlt der Jüngling sich im aufstrebenden Baum; alle Naturvölker beweinen den Tod ihrer Söhne unter diesem Bilde. Weiter hinauf im Leben giebt der Mann Schatten und

neigt seine Fruchtzweige allmählich nieder; endlich der Greis? Jener berühmte Unglückliche*) blieb zurück bei einem oberhalb verdorrten, unten grünenden Baum und betrauerte in ihm zum Voraus sein eignes Schicksal.

* * *

A. Aus dem Garten der Schönheit in Blättern und Bäumen, in Blüthen und Früchten wollen wir ins nasse Reich Neptun's hinabsteigen; wohnt Schönheit auch hier?

C. Wie sie in diesem Element, ihm harmonisch, sich bilden konnte. Wasser ist ein schweres Element, dichter als die Luft, immer beweglich. Die zarten Umrisse und Biegungen, die der Baum mit seinen Blüthen und Zweigen in der freien Himmelsluft gewann, wird man unter den Wellen in dem Abgrunde nicht erwarten, wo nach des Sylphen Ariel's Liede Alles „verwandelt wird zu Korallen und Perlen".[1]) Auf geharnischte Formen also, auf wunderbare, und wo es die Bildungsstätte zuließ, auf schöne Wölbungen, alle mit dem lebendigen Begriff ihrer örtlichen Bestandheit gezeichnet, werden wir uns Rechnung machen dürfen. Die äußersten Regionen, wo Erde und Meer sich mischt, zeigen, wie in andern Uebergängen zweier Naturreiche in einander, so auch hier ein unserm Gefühl Doppelartiges, mithin dem ersten Anblick Häßliches, Fremdes. Und doch sind auch diese Uebergänge, wenn man sie näher betrachtet und sich an ihren Anblick gewöhnt, äußerst leise, dem zwiefachen Element harmonisch geordnet. Die Schildkröte, der scheußliche Krokodil, andre Amphibien, die uns so widerlich, so schrecklich erscheinen, sind, wie mit dem Compaß in der Hand, für ihre Elemente gebildet.

A. Ob sich dies unserm Gefühl Widrige nicht in Classen bringen ließe?

C. Offenbar widrig ist uns:

1. Was kriecht und schleicht. Wir sehen es als ein niedriges Geschöpf des Schlammes, des Staubes an, für dem man sich hüten müsse, das uns nachschleicht, vielleicht nachtrachtet.

2. Alles schlammartig Zerfließende, in dem wir keine feste Bildung wahrnehmen. Das Gefühl schaudert vor seinem ungegliederten Körper zurück und ergetzt sich lieber an der ihn umschließenden Muschel, an seiner Silberschale.

3. Wo die Gebilde zweier Elemente, das Land- und Seethier, sich gleichsam widrig ineinanderfügen. An Haupt

*) Swift. — H.

[1]) Shakespeare's „Sturm", I. 2. — D.

und Brust ein Geschöpf der Erde, schleppt es Glieder des Meeres nach, unserm Gefühl disharmonisch. Ungeachtet der mütterlichen Triebe einer Seekuh, ungeachtet des sinnreichen Kunstbaues der Biber kann unser Auge sich mit ihrer Gestalt kaum versöhnen. Ist vollends die Gestalt des Amphibiums fürchterlich, steht es, wie der Hippopotamus, riesenhaft da, so ist es uns gräßlich.

A. Also von Schlamm und Ufer hinweg, wo die schaffende Natur gleichsam beengt war, ins freie Meer reiner Meeresgebilde, wornach urtheilt hier unser Gefühl?

C. Schöne Gebilde des Meeres dünken uns alle zu ihrer Wirklichkeit, d. i. zum Leben in ihrem Element rein und frei und froh gebildete Gestalten. Als lebendige Fahrzeuge, als Schwimmer erscheinen sie uns, wo Schiff und Schiffer eins ist, durch die Wellen hindurchgleitend. Ihre vertheidigenden Instrumente hat die Natur meistens dahin gelegt, wo das bewehrte Geschöpf sich Bahn macht und die Wellen durchschneidet, obgleich oft auch Seiten und Rücken des lebendigen Schiffs im freien Element des Wassers ganz gerüstet und bewehrt wurden. Außer diesen Waffen der Noth aber, in wie sanften Linien ist die Gestalt der Meeresbewohner hinabgeleitet! Der Fisch schwebt und wiegt sich auf seinen Meeresflügeln und schießt hinunter und fährt hinauf und streicht und steuert. Ein unerreichbares Urgebilde lebendiger Schiffsbaukunst. Betrachten wir dabei seine Empfindungswerkzeuge, das farbenreiche Auge, mit dem er in seinem gläsernen Hause hinauf, hinab zu allen Seiten sieht und in seinem Element alle Gegenstände runder, größer wahrnimmt; von innen seine zarte Structur, von außen bei so vielen Gattungen die glanzreichen, kunstvollen Schuppen und Farben: so scheint er uns, was er auch ist, eine lebendige Darstellung des silbernen Meeres selbst zu sein, das sich in ihm nicht etwa nur abgespiegelt, das sich verkörpert in ihm hat und, wenn man so sagen darf, sich in ein Gefühl seiner selbst verwandelt. „Es rege sich", sprach die Stimme der Schöpfung, „das Weltmeer mit Leben und Bewegung" — und es geschah also. Das lebensschwangre, immer bewegliche Element mit allen seinen lebendigen Kräften fuhr zusammen; was Fühlbarkeit in ihm war, ward organisirtes Gefühl, lebendige Gestaltung, eine dieser Wasserwelt harmonische, thätig genießende Empfindung. Die kleinste Silberschuppe auf dem Rücken des Fisches wie die ganze Symmetrie seines Baues, Alles, was an ihm ist und zu ihm gehört, ist Ausdruck dessen, was er kraft seines Elements sein konnte, lebendige Dar-

stellung seines innern und äußern elementarischen Daseins in Verhältnissen, Kräften, Gliedern.

* * *

B. Mir ist ein morgenländisches Buch in die Hände gefallen, Gespräche eines Menschen mit den Bewohnern aller Elemente, das auf dieselbe Vorstellung hinausgeht. Ein Bewohner der höchsten Gebirge, ein Raubvogel, saß vor dem Betrachtenden da; mit scharfem Blick ihn anschauend, sprach er also: „Was hast Du mit mir, fremdes Wesen? Was Dir die Natur gab, hat sie mir versagt. Von Deinem tastenden Gefühl, von Deiner über und über empfindlichen Oberfläche, von Deinem Munde, Deinem Gaum weiß ich nichts; mit struppigen Federn bedeckt, mit Schnabel und Klaue bewaffnet, berühre ich Deinen Erdboden kaum, gehorchend in meiner Region andern Sinnen und Trieben. Blick und Geruch schaffen mir eine Welt; für sie bin ich gebildet." So sprach er mit dem Elephanten, dem Papagei, dem Walfisch; sie sprachen alle aus ihrer Welt, aus ihren Elementen.

A. Und doch sprach immer nur er, der Mensch in ihnen; im Namen aller führt der Mensch diese Gespräche. Er setzt sich, so weit er kann, in jede Natur, und wo ihn durch dunkeln Abscheu oder durch ungehörige Annäherung zu sich die Sinnlichkeit nicht verlockte, wird er ein Beurtheiler der Welt, ein Richter ihrer Wohlgestalt und Schönheit. Sieh, da flattert eine Fledermaus; was sagte sie dem Morgenländer?

B. „Aus dem Chor der Vögel in die Schaar säugender Erdemütter verbannt", zischte sie, „bin ich ein Doppelgeschöpf zweier Naturreiche, zur Region der Finsterniß gehörig. Schwarz wie die Nacht und mit allen leisen Fühlbarkeiten der Nacht begabt, sitze ich in meiner Dunkelheit und rausche hervor, furchtsam-kühn, in ungewiß-scheuem Fluge. In diesem Fluge suche und scheue ich das Licht, mit einer unglücklichen Anhänglichkeit an Menschen und Thiere gestraft, sie zu schrecken und auszusaugen."

C. Ein Doppelgeschöpf, zu zweien Reichen und dazu noch zu der uns furchtbaren Region der Nacht gehörig, ist also aus doppeltem Grunde uns häßlich.

A. Wenn Alles indessen in der Natur ist, was dasein konnte, so mußten auch Nachtgeschöpfe sein wie Tagesgeschöpfe. Diese Tochter der Nacht trägt alle Vollkommenheiten ihrer Mutter, in Sinnen, im Bau, in Farbe, in Trieben — an sich; wir lassen sie ihrer Region, ihrem Elemente.

B. Jene Insectenheere, die aus Morast sich mit erborgten

Flügeln emporgeschwungen zu haben scheinen, ihres geharnischten oder feinen Baues, ihrer glänzenden Farben ungeachtet, sind meinem Morgenländer Geschöpfe eines Doppelelements, gefürchtete Geschöpfe; wie beinahe Alles gefürchtet wird, was umherschwirrt oder fein- und vielfüßig daherschreitet. Vor der tollergrimmten, brausenden Wespe scheuen wir uns und verjagen sie in die Region, wohin sie gehört. Wir scheuen uns vor dem leisen Aufkriechen jedes Vielfüßigen; es gehört nicht zu uns, es kommt aus Moder.

Selbst wenn die Vögel des Himmels, diese reinen Luftgeister, die helle Wasserfläche, ein der Luft so ähnliches Element, gleichsam verlockt zu haben scheint, darauf zu schwimmen, darin zu wohnen, sogleich bemerken wir an ihnen ein Doppelartiges, eine daher entsprungene scheinbare Verunstaltung. Ihre Füße dünken uns ungeschickt, ihr Gang auf der Erde ungemächlich. Selbst den schönen Schwan mögen wir am Liebsten schwimmend sehen, wie er seine Wassergestalt, den wellegeschwungnen Hals, sein glattes, reines Gewand, das leibhafte Abbild der silbernen Spiegelfläche, in seinem Element sieht und betrachtet. So sehen wir jeden Vogel des Himmels am Liebsten in seiner Luft, auf seinen Zweigen.

A. Auf also! Von den Grenzen und Mischungen hinweg in die freie Region des Luftreichs! was spricht von dieser freien Region der Morgenländer?

B. Was die Luft ihren Gestalten geben konnte, sagt er, Licht und Blick, Schall und Stimme, Elasticität und Schnelle, Glanz und Farben hat sie ihnen gegeben. Die ungezierte Floßfeder des Fisches, die beim Erdenthier der mühende Vorderfuß oder die Hand ist, ward dem Vogel Schwinge; die Schuppen des Wasserbewohners wurden ihm bunte, symmetrisch gemalte Federn. Schall- und Luftgeister haben den Vogel von innen, Licht- und Luftgeister von außen gebildet.

A. In unsrer Sprache zu reden, hieße dies also: in ihm sieht unser Auge einen Inbegriff von Eigenschaften und Vollkommenheiten seines Elements, eine Darstellung seiner Virtualität als eines Licht-, Schall- und Luftgeschöpfs, dem in jeder Gattung sein Habitus zustimmt.

B. Wenn mein Morgenländer den Kranich in seiner ziehenden Republik und den wiederkommenden Storch in seiner neuen Frühlingswirthschaft betrachtet; wenn er mit seiner Taube und Nachtigall, dem Pfau und Kolibri in Ansehung ihrer Lebensweise, einstimmig mit ihrer Gestalt, ihrer Art, ihren natürlichen Trieben,

Gespräche hält, o, da verlangt mich kaum nach Aristoteles' verlornem Werk über die hundert Staatsverfassungen des Alterthums. Allenthalben sehe ich die Natur in höchster Zusammenstimmung zum Wohlsein des Geschöpfs, in ursprünglicher, jeder Region angemessener Schönheit.

* * *

A. Treten wir nun zur Erde hinab, so werden wir freilich weder Luft= noch Wassergestalten, sondern Erdegeschöpfe sehen wollen, deren Bau ihrer Region auch gemäß sei.

C. Die sehen wir wirklich. Fester und sich immer mehr verkalkender Thon ist die Grundform ihres körperlichen Baues, eine Form oft bis zur Trockenheit ausgebildeter Glieder. Im Tropfen entsprungen, nährt unser Flämmchen sich von Licht, Luft und mancherlei Säften, bis es zu erlöschen scheint und der große Lebensgeist es anderswo anzündet. Unser Urtheil über die Erdethiere muß also um so parteilicher werden, je näher sie uns leben.

A. Das sollte es nicht. Als Mitbewohner einer Erde dürften wir uns nur in die Stelle jedes unsrer Verwandten setzen, dessen innerer und äußerer Bau dem unsern oft so ähnlich ist.

C. Eben diese Aehnlichkeit ist verführend. Sie besticht oder macht, wie wir es schon bei andern Grenznachbarn bemerkten, unser Urtheil irre. Welche Thiere z. B. sind uns offenbar die ähnlichsten? Gerade die häßlichsten, der Affe und das Faulthier. Weshalb sind sie uns dies? Eben ihrer Aehnlichkeit mit uns wegen, da sie uns nicht sowol, was sie sind, sondern eine rohe, verzerrte Menschengestalt scheinen. Den großen traurigen Affen, diese seria bestia unsrer neuen cynischen Philosophen, hassen und bedauern wir, so wie den lüsternen, üppigen Affen Niemand leicht ohne Scham und Abscheu ansieht. In der Stille sagt man zu sich selbst: „Wie Manchem unsers Geschlechts ist er so ähnlich!" Denn liegt nicht selbst die Anlage dessen, was den Menschen zum Kunstgeschöpf macht, der Trieb zur Nachahmung, im Affen vor uns? Jenes nachäffende Spiel ohne Begriff und Zweck, aber dem Anscheine nach zweckmäßig, wo ist es uns sichtbarer als im Affengeschlechte? Und der arme träge, zweifingrige Ai!

B. Also hinweg auch von diesen zusammenstoßenden Winkeln zweier Gattungen der Erdegeschlechter! Wir wollen sie anschauen, als ob wir nicht zu ihnen gehörten. Es war eine Zeit, sagt der Morgenländer, da noch keine Menschen auf Erden waren, da Genien Alles bewohnten. Als solche Genien müssen wir jede Thiergattung betrachten, keine entartet. Entfernt aus ihrem ge=

zwungenen dienenden Zustande, tritt jede an ihre Stelle ins freie Leben der Natur; alle Widrigkeiten unsers Geschlechts gegen ganze Gattungen derselben, aus Furcht oder aus Sorge für unsre Sicherheit, für unsre Gesundheit und Reinheit, die unser Urtheil irre führen, werden abgesondert. Gegen die Liebhabereien, die einer Thierart, als wäre sie Unsersgleichen, Gunst erweisen, eifert er gleichfalls. Die Scheu hingegen, die unsrer Natur vor langgeschwänzten, kurzfüßigen, schleichenden Höhlenthieren oder vor springenden Bestien einwohnt, bearbeitet er in seinen Gesprächen sehr vernünftig und zeigt, wie der Mensch eine widernatürliche Liebe und Freundschaft am Liebsten gerade ans Häßlichste verschwende. Nach ihm gefallen einem unverdorbnen Menschenblick am Meisten:

1. Thiere in einer entschiednen Gestalt, hochgebaute, freie, edle Thiere, an denen keine Waffen des Anfalls uns drohend zurückscheuchen.

2. Andre, die die Miene der Sanftmuth ohne tückische Hinterlist als Charakter zeigen.

3. Unter den Erdethieren, die sich häuslich, oft kümmerlich nähren müssen, gefallen unserm sinnlichen Mitgefühl die am Meisten, die, auf eine für uns anschauliche Weise, mit einer uns unschädlichen Naturvollkommenheit begabt, in ihrer Art glücklich, sich selbst harmonisch leben. Dieser Geschöpfe freie, leichte Gestalt, ihr reines, der Natur gemäßes Leben führt meinen Philosophen an die höchste Behörde des Menschen, an seine Gestalt, an sein Decorum. Vom Hirsch und Roß, von der Gemse und dem Elephant steigt er zum Menschen.

* * *

A. Wolan, meine Freunde! Wenn jedes lebendige Geschöpf seiner Gestalt nach ein Maximum seiner Bedeutsamkeit an sich trägt, dessen Anerkennung, verständig oder sinnlich, uns den Begriff seiner Schönheit, d. i. des Wohlseins in seinem Element gewährt, wird dem Menschen dieser Ausdruck seiner Virtualität fehlen, ihm, dem Mittelpunkt aller lebendigen Erdgeschöpfe?

C. Alles am Menschen ist darstellend, ausdrückend, reell bedeutend. Nicht wie in einer Schachtel wohnt des Menschen Geist, die ihn belebende, ihm angeborne Kraft, sondern charakteristisch und energisch, ausgedrückt in seinen Gliedern, Bewegungen und Geberden. Die Stirn des Menschen, sie zeigt nicht etwa nur jetzt und dann Gedanken, sie ist seine Ge-

dankenform. Die Wölbung seiner Augenbrauen, beweglich und dauernd, ist Ausdruck seiner Gesinnung, das Auge der Sprecher seines Blicks, seines Willens und Begehrens. Die ganze Form des Gesichts und Körpers ist das Gepräge seines Charakters, der Empfindung jedes unverdorbenen Menschen verständlich. Z. B. wer wird einer zerbrochenen Schulter irgend eine Last auflegen? wer von einem Menschen mit gekrümmter, zerquetschter Brust Heldengesinnungen erwarten? oder der schleichenden Affenhand eines Heuchlers seine Hand reichen? wer dem ausgelöschten, unsichern Auge Herzlichkeit oder dem irrenden Blick eines Wahnsinnigen streng- und inniggefaßte Wahrheit zutrauen? So zeichnet der Gang des Menschen, sein Kommen, Sitzen, Weggehen, das Tragen seiner Hände, die Oeffnung und der Schluß seines Mundes, sein Reden und Schweigen, ohne daß Trügerei hilft, Alles zeichnet ihn, wie er ist, reell, wahrhaftig.

A. Es zweifeln doch aber so Manche an der Wahrheit der Physiognomik?

C. An der Wahrheit der Physiognomie zweifelt Niemand; jedem Aufmerksamen, jedem Menschen von Empfindung zeichnet sie sich, wie sich der Baum, die Frucht, die Pflanze, das Thier zeichnet. Ein Kind schon versteht die Sprache des Gesichts und Auges, es unterscheidet bestimmt und heftig. Der unverdorbene Naturmensch fällt die sichersten, feinsten Urtheile, indem er nach ihnen handelt. Nur Jeder bemerkt in seiner Weise. Der Spötter findet das Lächerliche, der Stolze das ihm Verächtliche, der Starke das Schwache, der Kleinling des Geschmacks das Unanständige zuerst und am Liebsten; er hängt sich daran und läßt die bessern Buchstaben dieser Schrift oft unbeachtet.

A. Dagegen der Verständige, Sittsame, Edle —

B. Wohlwollend sucht er die guten Züge dieser Naturschrift auf und wendet sich, die andern vorerst vergessend, an sie vorzüglich. „Sprich mit dem edelsten Theil eines fremden Gesichts," sagt mein Morgenländer, „nicht mit dem unbedeutendsten und schlechtsten!" Dem Rath bin ich gefolgt und habe mich wohl dabei gefunden. Ich knüpfte meine Gesinnung an diese bessern bedeutenden Züge als an meine Gehilfen und zwang dadurch oft den Schlechtsten, für den Augenblick seinem bessern Genius, den ich in ihm aufweckte, zu folgen.

A. Also ergreift die empfindende Seele ein ganzes Bild vom ganzen Menschen in seinem Sein und Charakter?

C. Ein ganzes Bild vom ganzen Menschen, sein geistigkörperliches Dasein. Dies prägt sich ihr zuerst ein und auf

einmal und unzerreißbar. Was wir bei jeder Thierart bemerkten, daß sie für ihr Element wie im Handeln gebildet, sogar ossificirt worden, so zeigt sich jeder Mensch in seiner Gestalt, in seinen Geberden Dem, der ihn zu sehen vermag, handelnd.

A. Sollte der Mensch in dieser seiner ächten Gestalt sich selbst erkennen und merken können, was an ihm schwach und stark, Form oder Unform sei?

C. Trägt er nicht sein Bild, seinen Charakter selbstbewußt mit sich? Charakter aber heißt Einschnitt, eingegrabene Bezeichnung. Er weiß, wenn er's wissen will, woran es ihm fehle, wo der Berg in ihm ein Thal, das Ueberladene Schwächen gebe, und wie die Natur, wo immer möglich, die Unform compensire. Daß er's nicht immer wissen, noch weniger sagen mag, gehört nicht hieher; daß er sich aber in seiner Gestalt fühle, wie er sich in ihr auch Jedermann zur Schau trägt, leidet keinen Zweifel, da es ja Realität, d. i. die Sache selbst, ist.

A. Also findet in unedeln, verwirrten und verworfnen Menschenformen auch eine Compensation statt?

C. Dank der Natur! auch an der verwirrtesten und verworfensten sind noch Züge der Menschheit kennbar; indeß freilich andre Gestalten, die an Reinheit, Kraft und Harmonie sich auszeichnen, uns wie Engel unter Menschen erscheinen. An ihnen hängt unser Auge; zu ihnen spricht unser Herz; es fühlt sich dem Brennpunkt menschlicher Virtualität, der Reinheit eines menschlichen Daseins nahe, nahe mit innigster Freude. Diese in allen Zügen und Formen bedeutende reine Menschengestalt ist menschliche Schönheit.

A. Das Resultat unsrer Unterredung wäre also dieses, daß ohne Begriffe und Vorstellung eines Zwecks das Wort schön und Schönheit nirgend stattfinde. Je flacher der Begriff der Sache ist, bei dem wir's gebrauchen, desto kindischer wird's genannt. Je wesenhafter, desto treffender ist unser Begriff von ihrer Schönheit. Ohne Object sich einen Inbegriff der Eigenschaften des Objects, d. i. ohne alles Schöne sich Schönheit denken, ist Traum; ein Gefühl ohn' alle Begriffe Wahn, und eine Philosophie, auf solchen Wahn gebaut, ihrem eignen Geständniß nach die begriff- und zweckloseste, die je dieses Namens sich anmaßte.

I. Im gemischten formlosen Reich der Schöpfung giebt uns das erste Geschiebe, der erste Rhombus, in den eine Steinart bricht, als Gestalt nur dadurch Vergnügen, daß sie Gestalt ist, uns anschaulich, uns begreiflich. Alle Krystallisationen

noch viel mehr. Je regelmäßiger, je vielartig-einiger, desto angenehmer. Vom Basaltpfeiler bis zur Schneeflocke und dem Baum Dianens. Farbe, Glanz, Härte u. s. w. sammt dem ganzen Complexus der Eigenschaften des Dinges, nur nach Begriffen und Zweck gehören sie zum Reich des Wohlgefallens; das Formlose schätzen wir nur in Absichten, daß es durch uns Form erhalte oder zur Verschönerung unsrer Form diene.

II. Im Reich der Organisationen

herrschen die Elemente. Sie gebieten und geben Form, d. i. sie beschränken den organisirenden Geist, der in diesem Element wirkt, so daß jedes Gebilde als ein Inbegriff der Wirksamkeiten und Fühlbarkeiten zu betrachten ist, die in diesem Element nach Ort und Zeit stattfanden. Das ganze Wohlsein ihres Inbegriffs von innen macht ihre Wohlgestalt von außen, d. i. ihre Naturschönheit; von uns begriffen, unsern Sinnen harmonisch wird es uns schön.

1. Im Reich der Vegetation.

Das Wort Gewächs weist auf Lebensalter des Gewächses. Die Zeit seiner Blüthe offenbart alle seine Kräfte; mithin ist sie das Zeitalter seiner Schönheit. Blüthe und Frucht sind uns nur sofern schön, als sie unsern Organen zustimmend sich äußern; die Form jedes Gewächses ist dadurch an sich selbst schön, daß es, in allen seinen Theilen und Kräften mit sich eins, seinem Element gemäß lebt und wirkt.

2. Im Reich lebendiger Wesen.

a. Des Wassers. Hier wurden Gebilde, wie sie der Geist des Elements thätig und fühlend hervorbringen konnte. Aus Beidem entstand ihre Form; in ihrem Element zu leben und ihres Daseins zu genießen, sind sie gebildet. Uns dünken sie schön oder häßlich, nach dem diese ihre lebendige Form von uns sinnlich begriffen wird und Nebenideen sie nicht verdunkeln. Alle lebendigen Wesen, die, am Rande eines Naturreichs gestaltet, zu zwei derselben gehören, dünken uns häßlich, weil der Inbegriff ihrer Naturkräfte entweder unentwickelt ist oder uns doppelgestaltig, mithin verworren erscheint.

b. Im Reich der Luft als in einem uns verwandteren Element bildeten sich schon harmonischer mit uns die Gestalten, und noch nehmen wir an ihrer Schönheit fast nur durch ihre Bekleidung, durch ihren Laut und durch das Wohlgefallen an ihrer

Lebensweise Theil. Licht und Luft erschufen schöne Gestalten, die mit sich selbst harmonisch im Reich der Freiheit leben und wirken. Wo auch in diesem Reich zwei Elemente an einander grenzen, erscheinen uns Mißgestalten; die Geschöpfe der Nacht sind uns gar widrig.

c. Erdengeschöpfe, die letzten und festesten, stehen uns am Nächsten; wo sie unsrer Bildung zu nahe sind oder durch falsche Neigungen zu uns gehören, führen sie unser Urtheil irre. Leicht und in schöner Proportion gebaute, uns unschädliche, mit edeln Kräften begabte, reine, muntre Thiere sind uns die angenehmsten, die schönsten.

d. Der Mensch endlich ist uns das Maß und Muster der organischen Schönheit; in ihm sind alle seine Formen bedeutsam.

Hier brach unser Gespräch ab, wo dann ein neues sich anknüpfen sollte, nämlich: Wie steigen die organischen Gestalten hinauf zur menschlichen Schönheit? Vielleicht nehmen wir die Materie bald wieder auf. Was sagt zu diesem Allem die „Kritik“?

B. „Es wird also“, sagt die „Kritik“,*) „eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz und eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können.“

C. Um ein abgeschmacktes, d. i. begriff-, object- und verstandloses Urtheil zu werden. Dergleichen witzige Gegensätze, „Zweckmäßigkeit ohne Zweck, Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, Gefühl ohne Begriff“ u. s. w., heben allen Begriff und Geschmack wie alle Kritik auf; Gefühl, Urtheil und Kunst machen sie — wozu? zum Affenspiele.

*) S. 68. — H.

5.

Vom Mißbrauch der Namen des Angenehmen und Schönen, des Interesse, des Reizes und der Rührung, des Begriffs, der Form und Zweckmäßigkeit, der Vollkommenheit, allgemeinen Norm und des Gemeinsinns am Schönen.

Wie lange sollen Männer mit Worten spielen und Jünglinge diese Wortspielerei bewundern? Was angenehm, schön, zweckmäßig, gefällig, was Interesse, Form, Begriff, Gemeinsinn sei, können wir Alle wissen; es würde eine uncultivirte Nation anzeigen, der diese Worte entweder noch unbestimmt wären, oder die sich solche willkürlich bestimmen ließe.

1. Angenehm (weiß Jeder) heißt, was man gern annimmt; am Meisten brauchen wir das Wort von Gaben, von dem, was uns als Geschenk zukommt.*) Eine Empfindung, eine Begebenheit und Nachricht nennen wir vorzüglich dann angenehm, wenn sie uns unerwartet kommt, aber wohlthätig, annehmlich. Daß uns also auch das Nützliche sowol als das Schöne sehr angenehm kommen könne, wer zweifelte daran? Auch außer seiner Schönheit ist uns z. B. ein Gemälde sehr angenehm, wenn es von guter Hand kommt und uns angenehm erinnert. Nicht Gegensätze sind diese Begriffe, sondern Unterschiede, deren mehrere nicht nur beisammen sein können, sondern in den angenehmsten Gegenständen beisammen sind; daher bei diesem wie bei tausend andern Worten die sub- und objective Bedeutung

*) Der Römer gratus, gratia u. s. w. ging eben daher aus von einer freiwillig erzeigten, dankbar angenommenen Wohlthat. Die Charis der Griechen nicht anders, wie die Abstammung und Fortpflanzung des Begriffs in Worten und Formeln zeigt. — H.

eins ward und man der Kürze wegen dem Object zuschrieb, was, wie Jedermann begreift, nur dem empfindenden Subject gehört. „Wie ist der Abend so angenehm! welche angehme Musik ertönt!" sagt man, und Jederman versteht die Worte. Im engsten Sinn endlich, künstlerisch genommen, bezeichnet das Wort angenehm die Manier und Behandlung, die sich nicht etwa nur vom Unangenehmen, sondern auch vom Großen, Heftigen, Lustigen u. s. w. unterscheidet. Diese bei allen cultivirten Nationen eingeführten, geltenden Bedeutungen der Worte darf man weder verwirren noch sinken lassen; denn nach den Begriffen der „Kritik" selbst gehören Geschmack und Kunst für den Gemeinsinn.

2. Ueber das Schöne und die Schönheit ist gesprochen worden, seitdem man sprach; allemal drückten sich dabei nicht nur Begriffe, sondern auch Gesinnung und Lebensweise, Empfindung und Urtheilsfähigkeit des Sprechenden aus. Bei den Griechen (um nicht zu ältern Völkern hinaufzusteigen) bezeichnete das Schöne (τὸ καλόν), was hervorscheint und gleichsam hervorruft an Glanz und Ansehen, die Sonne, das Gold, eine ansehnliche Gestalt, hervorglänzender Muth und Ruhm, auszeichnende Thaten. Daher die häufigen Sprüche der Griechen: das Schöne sei schwer, des Schönen sei wenig, das Schönste sei das Vortrefflichste, Höchste. Schön und groß, schön und brav fügten sie zusammen; das καλὸς κἀγαθός war immer in ihrem Munde. Da also von Glanz, Ruhm und Vortrefflichkeit bei ihnen die Idee der Schönheit ausging, so konnte sich auch ihr Name nicht anders als mit Kraft und Bestreben, nicht mit schlaffem Genuß oder nutzloser Weichheit paaren. Auch die verfeinte Sprache der Griechen wich von diesem edeln Ursprunge nicht ab; das Anständige und Ruhmbringende blieb in der Idee, wie bei den Römern das pulcrum als ein honestum, decens, decorum. Künste des Schönen hießen dem Griechen nicht, was sie der „Kritik" heißen, müssige Spiele; gerade die schwersten waren ihnen die edelsten Künste, die zu dem Vortrefflichsten geschickt machten und zu ihm gehörten.

Auch uns soll dieser Sinn des Worts schön nicht untergehen; denn ihn gebietet auch unsre Sprache.*) Das Hervorscheinende, das Anständige und Edle in Gesinnungen, Gestalt und Thaten, nur das sei uns schön.

Seit Plato über das Schöne und Gute (καλὸν

*) Schön kommt von scheinen, hervorscheinen. — H. [Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 229, Anm. — D.]

καλὸν κἀγαθόν) philosophirte, verbanden sich beide Begriffe fester. Das Schöne war ihm eine Darstellung des Guten und Wahren. Einen Hippias[1]) nur zieht sein Sokrates mit der Frage: „Was ist das Schöne?“ hin und her und versieht ihn zuletzt mit keiner andern Auskunft, als daß das Schöne zu finden schwer sei; gegen Andre hat er sich deutlicher erklärt. Sein Schönes (der griechischen Bedeutung gemäß durfte er das Wort also gebrauchen) war das Bleibende der Dinge selbst, ihre innere Gestalt, von welcher die äußere nur ein veränderliches Traumbild sei. In menschlichen Seelen war ihm das Gerechte, Schöne und Gute eins; er tadelte als Sophistenkunst, wenn man sie trennte. Immer, Ihr Freunde, soll uns sein Gespräch mit Phädrus*) werth, der Ahorn am Ilissus, unter welchem es gehalten ward, ein heiliger Baum und Sokrates' Gebet zu Ende der Unterredung unser Gebet bleiben: „Guter Pan und Ihr andern Götter dieses heiligen Ortes, gewähret mir, daß mein Inneres schön und mein Aeußeres dem Inneren harmonisch sei! Reich ist nur der Weise. Geldes sei mir nur so viel beschert, als dem Mäßigen gnügt. Sollen wir noch um etwas Anders bitten, Ihr Freunde? Mir ist dies Gebet hinreichend.“

In der Platonischen Schule erhielt sich dieser edle Begriff des Schönen, bis man ihn zuletzt überfeinte. Unverkennbar indeß sind die Spuren desselben auch noch in den scholastisch-dunkeln Zeiten, die man oft, auch wo man sie nicht erwartet, angenehm-betroffen findet. In Augustin und Boëthius, in Erigena, Thomas von Aquino, Albertus Magnus, in Tauler und Andern zeigt sich der schöne Begriff unter dunkleren und helleren Wolken, bis er bei Wiederauflebung der Wissenschaften mit dem griechischen Plato wie ein Morgenstern aufging. Dank diesen Platonisten! Dank allen Beförderern des Schönen und Guten damaliger Zeit! Eben mit ihren Schwärmereien für diese Begriffe haben sie Europa zum Licht geholfen.

Früher als andre ward die italienische Poesie von der Fackel erleuchtet, in der das Wahre, Schöne und Gute als ein dreifarbiger Strahl erschien; die Gedichte Dante's, Petrarca's und so vieler Andern glänzen noch in diesem Lichte. Selbst Philosophen, Campanella vor Andern, legten in der damals beliebten Form dieses heiligen Drei, des Wahren, Guten und Schönen, auch ihre wissenschaftlichen Gebäude an; ja, kein umfassender, geschweige eindringender Geist, der im Mannichfaltigen Einheit, in

*) Ueber das Schöne. — H.

[1]) In dem nach ihm benannten Platonischen Dialog. — D.

Worten Sache, im Schein die Wahrheit suchte, hat diesen Bund der drei wesentlichen Tendenzen unsers Daseins trennen mögen.

Die gesellschaftlichste Nation Europens behandelte den Begriff des Schönen meistens als ein Angenehmes, gesellschaftlich, oft spielend. Ungerecht wäre es indessen, den Witz oder Scharfsinn zu verkennen, der in den Untersuchungen mehrerer französischer Schriftsteller auch über diese Begriffe, z. B. Diderot's, Rousseau's, Montesquieu's, und vor ihnen Crousaz's, de Pouilly's u. s. w. hervorleuchtet. Die Zahl ihrer feineren Kritiker ist fast unnennbar; ihre Sprache selbst ist Kritik, Kritik des Schönen in den feinsten Unterschieden der Begriffe und Worte.

Unsre westlichen Nachbarn, die Insulaner — in Ausübung der Künste des Schönen waren sie zwar selten Meister und im Geschmack an ihnen oft mehr Käufer und Besitzer als wahre Eigenthümer; in der Philosophie des Schönen indeß, in Anwendung des Schönen aufs Sittliche haben sie dem edeln Begriff der Griechen nachgestrebt. Außer ihren großen Dichtern und dichtenden Denkern, die wie Shakespeare, Milton, Pope, Young u. s. w. oft in wenigen Zeilen eine ganze Theorie vortragen, dürfen wir uns nur der Stunden erinnern, die uns Shaftesbury und Addison, Johnson, Cumberland, Hurd, Wharton, Webb, Spence, unter ihren Nachbarn Blackwell, Harris, Home, Smith, Beattie verschafften. Durch Lessing, Eschenburg, Garve, Blankenburg u. s. w. war ein großer Theil dieser britischen Kritik uns so eigen worden, daß wir die unsre, dem britischen Baum eingeimpft, als ein neues eignes Gewächs fortblühend hofften, als plötzlich die „kritische“ Philosophie zeigte, wie wir vor ihrer Erscheinung baar und bloß aller Grundsätze zur Kritik des Schönen gewesen, daß trotz eines Dürer's und beider Hagedorne, trotz Haller's, Klopstock's, Lessing's, Mendelssohn's, Kästner's, Baumgarten's, Sulzer's, Engel's, Garve's, Hemsterhuis', Mengs', Winckelmann's u. s. w. wir dennoch von der ächten Kritik des Geschmacksurtheils nichts gewußt, bis sie uns offenbarte: „das Geschmacksurtheil sei ästhetisch, das Wohlgefallen am Guten sei nicht schön. Schön sei der Gegenstand eines Wohlgefallens ohn' alles Interesse; Schönheit sei, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird“. Mit diesen Spielmarken zahlt man in Deutschland seit dem Jahr 1790. Die seit Homer und Plato bei allen cultivirten Völ-

kern Europa's über die Natur des Schönen geprägte Münze ist verrufen.

Ω μεγίστη τῶν θεῶν
Νῦν οὖσ' ἀναίδει, εἰ θεὸν καλεῖν σε δεῖ.
Δεῖ δέ· τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός.[1])

Doch schnell zur folgenden Zahl, der Aufklärerin dieses —

3. Interesse. Seit Helvetius' übertriebenen Behauptungen hat das Wort, wie einst voluptas, eine Scheu erregt, die, wenn man statt seiner an Ort und Stelle den deutschen bestimmteren Ausdruck Eigennutz gebraucht hätte, fast ganz unterblieben wäre. Ohn' allen Eigennutz kann ich mir sehr nützlich, mit Allem Eigennutz mir und Andern sehr schädlich werden. Mit Nutzbarkeit für mich kann die Tugend bestehen, mit Eigennutz nie. Würde endlich Eigennutz die Basis der Kritik alles Wahren, Guten und Schönen — — kurz, zum Begriff der Schönheit gehört das Wort Eigennutz gar nicht. Wer die Vortrefflichkeit eines Kunstwerks fühlt, wird nicht fragen, wie viel es koste, sondern ausrufen: „Es ist unschätzbar!" Hätte aber auch Jemand so große Liebe zum Kunstwerk, daß er es (wir setzen den äußersten Fall) entwendete; wäre Jemand von der Schönheit eines Weibes so umstrickt, daß er sie entführte: so geht sein Gefühl der Schönheit einen Weg, seine Thorheit oder sein Verbrechen den andern. Dort beurtheilt ihn der Schönheits-, hier verurtheilt ihn der Kriminalrichter; beide haben nichts mit einander.

Interesse aber hat die Schönheit; ja, alles Gute hat nur durch sie Interesse. Denn was heißt das Wort? Interesse ist, quod mea interest, was mich angeht. Betrifft eine Sache mich nicht, wie könnte ich an ihr Wohlgefallen finden? Um zu gefallen, muß der Dichter, der Künstler, ja die Natur selbst uns zuerst interessant werden; sonst geht Alles, was sie uns auftragen, uns wie ungewürzte Kost, wie ein Gericht Nußschalen vorüber.

Interesse ist, wie des Guten und Wahren, so auch der Schönheit Seele. Nimm ihr das, wodurch sie an sich zieht und an sich festhält, oder, welches einerlei ist, wodurch sie sich uns mittheilt, aneignet: was habe ich mit ihr? Gieb ihm Interesse, und ein Märchen der Mutter Gans[2]) gefällt mehr als eine langweilige Heroide.

Interesse am Schönen; giebt's ein reineres Interesse? Was ist dagegen der kalte Eigennutz, der philosophische Stolz, die üppige Selbstliebe? Vermöge des Wesens, das mich aus mir selbst setzt, indem es sich mir aneignet, vergesse ich meiner. Ohne kleinliche

[1]) Bruchstück des Menander. — D.

[2]) „Contes de ma mère l'Oye", von Perrault. — D.

Rückkehr auf mich bin ich von der Idee erfüllt, die mich über mich hebt, die alle meine Kräfte beschäftigt; dagegen jedes Uninteressante mich leer läßt und, wenn ich's geschehen lasse, vor Langerweile mich tödtet.

Kein schönes Werk der Kunst oder der Natur soll uns also ohne Interesse sein; in dem reinen Verstande nämlich, in welchem alle cultivirten Nationen das Wort gebrauchen, der dann jeden schändlichen, der Kunst unwürdigen Nebenbegriff des Eigennutzes, des Wuchers u.s.w. ganz ausschließt. Warum wollten wir Deutsche, und wie dürfen wir die gemeinsame Sprache der Völker, die früher als wir die Kritik betrieben, eine angenommene Sprache verwirren und ummodeln? Der feine complexe Begriff, der sich in Sachen der Kunst und des Geschmacks das Wort Interesse, interessant u. s. w. einmal zugebildet hat und dabei weder an Eigennutz noch an Zinsen denkt, wundert sich, daß man ihm so etwas nur gegenüberstellen, geschweige mit ihm verwirren möge.

4. Reiz, Rührung. „Das reine Geschmacksurtheil soll von Reiz und Rührung unabhängig sein.“ Wie ist ein Geschmack ohne Geschmack, eine Empfindung des Schönen ohne Reiz und Rührung möglich? Würde nun gar, was im Urtheil des Geschmacks von Reiz und Rührung abhängt, dem reinen Geschmacksurtheil entgegengesetzt und als unrein, als empirisch verworfen: wo gerathen wir hin mit dieser neuen kunstwidrigen Kunstsprache?

Das Feinste und Reinste des Interessanten heißt Reiz, das punctum saliens der wirkenden Schönheit. Hat sie keinen Reiz für mich, weh ihr, der Leblosen! Habe ich für ihre Reize kein Gefühl, wehe mir, dem Gefühlberaubten!

Was wir Anmuth und in höherer Wirkung Reiz nennen, nannten die Griechen Charis, die Römer venustas; sie können nicht zart gnug davon reden. Es ist das Pünktchen auf der Wage des Wohlgefallens, das den Ausschlag giebt, eben nach welchem die Kunst sowol als das natürliche Wohlgefallen, die Charis, strebt. Karg mit dem Lobe über dies höchste Ziel der Kunst, schätzen sie Reiz für eine, die lauterste Göttergabe, jene himmlische Anmuth nämlich, die dem gemeinen Auge der Sterblichen nicht einmal erscheint. In einem Gürtel verborgen, kündigt selbstbewußte Ruhe sie an. Einhalt des Sinnes theilt sie mit, heilige Freude hält und bewahrt sie; sie, die Grazie, das auszeichnende Eigenthum der himmlischen Aphrodite. Diese für Schaum, den Mittelpunkt des reinsten Wohlgefallens für Empirismus erklären, vor welchem sich das Geschmacksurtheil zu hüten habe, errichtet ein

Tribunal, auf welchem freilich die Grazien nicht, auf dem die Reiz- und Rührungslosen thronen, und thronen mögen!

Die Beispiele, welche die „Kritik“ von R e i z und R ü h r u n g giebt,*) z. B. „die grüne Farbe der Wiesen, der einfache T o n einer Violine (von welchem es noch ungewiß sei, ob er eine F o r m habe), die Farben, welche den Abriß i l l u m i n i r e n, Gewänder an Statuen, Säulengänge um Gebäude, der goldne Rahmen am Gemälde“ sind unter der Kritik. Ist R e i z (wie die Kunst das Wort nimmt und behalten muß) eben der höchste Punkt, nicht etwa blos der Zeichnung, sondern des fast Unerreichbaren der Zeichnung, d e r S e e l e d e s B i l d e s, der Schönheit in lebendiger Bewegung, im Moment der Charis, der Mittheilung; ist R ü h r u n g, wie hier davon die Rede sein kann, nichts als die Empfindung des Schönen, selbst im Augenblick des reinsten Erkennens und Aneignens: wie? von diesem Moment, dem Quell und Wesen alles Schönen, sollte das kritische Geschmacksurtheil unabhängig sein, damit es a priori „ohne Reiz und Rührung“ urtheile? Ohne Reize gewiß, und dem Sinn jedes Verständigen mit unangenehmer Rührung. Uns, Freunde, werde im Wirken und Urtheilen nie die C h a r i s unhold, die allen Künstlern, Weisen und Dichtern alter und neuer Zeiten so unaussprechlich werth war. Nichts flohen sie in Kunst und Vortrage mehr als die Schlaffheit, den reiz- und rührungslosen A c h a r i e n t i s m u s.

5. B e g r i f f. F o r m d e r Z w e c k m ä ß i g k e i t. F o r m. Was B e g r i f f sei, weiß Jeder. Jeder meint und nennt darunter die Vorstellung eines Gegenstandes, das, was ich mir von ihm e r k e n n e n d aneigne. Nachdem das Organ, der Gegenstand, die aneignende Kraft ist, wird der Begriff dunkel oder hell, vielfassend oder dürftig, lebhaft oder matt und welk; e i n i g e s Licht, e i n i g e Kraft, e i n i g e s Leben muß er indeß doch haben, sonst wäre es kein Begriff. Das Spiel, das in andern Sprachen mit dem Wort I d e e getrieben worden, ist unserm deutschen Wort B e g r i f f fremde. Uebrigens ist das Feld der Vorstellungen in der menschlichen Seele, von den Griechen sowol als Neuern, auch in der Sprache mit so hellen Unterschieden bezeichnet, daß alle cultivirten Nationen Europens sich über psychologische Gegenstände nicht nur verstehen, sondern gewissermaßen in allen Wissenschaften an e i n e r und derselben Wissenschaft fortzubauen schienen: so faßlich, so naturgemäß war, wenige Unterschiede ausgenommen, in P l a t o und A r i s t o t e l e s, C a r t e s und L e i b n i z, L o c k e und C o n d i l l a c die angenommene psychologische Sprache.

*) S. 39 ff. — H.

Hören wir nun plötzlich von „Geschmacksurtheilen ohn' alle Begriffe, weil von Begriffen es keinen Uebergang zum Gefühle der Lust und Unlust gebe", *) so stehen unsre Begriffe still. Wie? fragen sie einander, giebt es in der menschlichen Natur nicht etwa nur ein Gefühl der Lust und Unlust, sondern Urtheile sogar, ästhetische Geschmacksurtheile ohne Begriff, ohn' alle Begriffe? Sind wir unter die Auster und Milbe hinabgesunken, bei denen selbst für uns ein Gefühl ohn' irgend eine Vorstellung, so dunkel sie auch sei, kaum denkbar ist? Und wäre an einem Uebergange von Begriffen zu Gefühlen der Lust und Unlust oder von diesen zu jenen auch nur zu zweifeln, geschweige ein solcher als undenkbar zu leugnen, da zwischen einem und dem andern, die wir überhaupt nur durch Abstraction theilen, wir uns des innigsten Ueberganges jeden Augenblick bewußt sind? Der Schwärmer selbst senkte sich nie so tief in den dunkeln Grund seiner Seele, daß er ohn' alle Begriffe zu empfinden, geschweige zu urtheilen glaubte; und hätte er diese Begrifflosigkeit zum Kriterium und Postulat gemacht, daß eben deshalb seine Empfindungen und Geschmacksurtheile allgemeingiltig sein müßten, so würde man nichts als das kleine Wunder von ihm begehrt haben, ohne Begriffe diese begrifflose Geschmacksurtheilsgabe Andern und Jedermann mitzutheilen.

Allen Freunden des Schönen war auch bei der innigsten Empfindung desselben der Begriff der Schönheit heilig und werth; den Griechen schien er der Begriff der Begriffe selbst, die innerste Zusammenfassung und Energie unsrer Seele, auch das Wahre, das Gute sich innigst zuzueignen. Wenn unser Verstand sich seine heitersten Begriffe denkt, muß er sich ein Ganzes constituiren; mithin schafft er sich eine Idee, ein Bild der Schönheit. Soll unser Wille auf ein Gutes wirken, einladend muß es ihm entgegenkommen, in seine Bewegungsgründe als in wesentliche Reize gekleidet, die, aus dem Gegenstande selbst entsprungen, ihn bilden, ihn constituiren, ein Bild der Schönheit. Jeder Sinn, sahen wir, ist dazu organisirt, daß er sich ein Eins aus und mit Vielem aussondre, aneigne; sonst war er kein organischer Sinn einer Seele. Mittelst der tastenden Hand schon, bei jeder Fläche, jeder Linie des Körpers ertastete die Seele sich theilbegabte tota; so allein füllte unsre Phantasie sich mit lebhaft unterschiednen Begriffen, deren keiner ohne einen Grad Lust oder Unlust sein konnte. Dem Auge und Ohr endlich traten sogar eigne Medien vor, jedes mit einer unzerreißbaren Zusammenord-

*) S. 17 f. — H.

nung eines Vielen zu Einem, der Bildung des Organs harmonisch, begabt; den Sinnen selbst also ward durch diese Regel des Schönen nicht etwa nur der rohe Stoff der Begriffe verwirrt und unbildsam entgegengeworfen, sondern von der Natur in einem uns unabänderlichen, dem Sinn durchaus verständlichen Maß zugemessen, zugewogen. Bei der verworrensten Empfindung also, wie könnten wir uns in einem begrifflosen Tartarus wähnen, mit der Hoffnung, je daraus zum Licht eines Begriffs zu gelangen? Giebt's von Begriffen keinen Uebergang zum Gefühl von Lust und Unlust, so auch von diesem nicht zu jenen. Die eherne Pforte wäre verschlossen, unübersteigbar stünde eine Kluft vor uns da. Dank der Natur, die in Allem das Gegentheil thut von dem, was die „Kritik“ postulirt. In einem verständig empfindenden Wesen ist kein Gefühl ohne Begriff, das Ja und Nein keines Urtheils ohne Gefühl der Convenienz oder Disconvenienz, mithin ohn' einiges Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen auch nur denkbar.

* * *

„Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.“ Ist diese Wahrnehmung möglich? und wäre sie's, ist sie die Empfindung der Schönheit?

Wo ein Zweckmäßiges in der Form des Gegenstandes so lebhaft wahrgenommen wird, daß diese Wahrnehmung mir Lust gewährt, da muß ich mir einen Zweck vorstellen, oder die Form des Zweckmäßigen verschwindet. Ein leeres Gedankenspiel ist's, daß „eine Zweckmäßigkeit auch ohne Zweck sein,“ *) daß ich mir jene der bloßen Begreiflichkeit wegen (zum Scherz gleichsam) setzen und wegräumen könne. Nur Der kann es, dem die Zweckmäßigkeit der ganzen Natur, mithin der Verstand selbst ein Scherz ist.

Könnte ich's aber auch, was thäte dies zum Begriff, in welchem von dem Zweck die Rede ist, der im Gegenstande auf mich wirkt, zum Begriff der Schönheit? Auf einmal wirken und nicht wirken kann dieser doch nicht; wenn er mich also wirklich erfüllt, was der Urheber sonst für Absicht hatte, was das Werk auf Andre für Zwecke habe, was thut dies mir? Ich genieße den wesenhaften Zweck, ich lebe im Geist des Werkes.

Im Geist, nicht in der todten Form; denn ohne Geist ist jede Form eine Scherbe. Geist erschuf die Form und erfüllt sie;

*) S. 33. — H.

er wird in ihr gegenwärtig gefühlt; er beseligt. Schnitzet und tappet, so lang Ihr wollt, an der zweckmäßigen Form ohne Vorstellung des Zwecks, kraft- und geistlos; Ihr wühlt in Sägespänen, Ihr bildet aus kaltem Leimen. Mit dem Wort „Form ohne Begriffe des Schönen", mit dem spielenden Gegensatz „Form der Zweckmäßigkeit ohne Zweck", hat sich in der „Kritik" ein endloses Geschwätz erhoben, voll leerer Worte, voll Widersprüche und Tautologien, die unglücklicherweise auch ebenso leere Werke zur Welt gefördert haben. „Was thut Ihr da, Ihr geschäftigen Leute?" „Wir schneiden Formen, Formen der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, aus nichts, zu nichts. Diese Leerheit heißt uns reine Form, Darstellung reiner Objectivität ohne Object, und ja ohne Beimischung eines Funkens Subjectivität; denn diese Subjectivität wäre vielleicht gar Genie, ein in der kritischen Geschmacksurtheilswelt verschrieener Name." Seit es durch sie Tag worden ist, hat sich der Geist davon geschlichen; aber „Geschmacksurtheile ohne Begriffe und Zweck" gelten. Sie urtheilen nicht über Geisteswerke, sondern über Formen, über objectlose, rein griechische Formen.

Sinnvoller Aristoteles! wenn Du den Mißbrauch, wie so vieler Deiner Worte, so auch dieses Worts sähest! Form war Dir die Wesenheit der Sache selbst (ἐντελέχεια, αἴτιον τοῦ εἶναι), in welcher die andern Bedingungen ihrer Existenz, Materie, wirkende Ursache, Zweck, als im Mittelpunkt zusammentrafen; hier sind sie durch einen willkürlichen Machtspruch wesentlich und nothwendig getrennt: ein Setzen des Zweckmäßigen ohne Zweck, ein Urtheil ohne Begriffe ist die kritische Geschmackslosung.

6. Vollkommenheit. Mehrere hatten die Schönheit durch den sinnlichen Ausdruck eines Vollkommenen erklärt; die „Kritik" verwirft diese Erklärung. „Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu Einem (unbestimmt, was es sein solle) giebt für sich ganz und gar keine objective Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem als Zweck (was das Ding sein solle) abstrahirt wird, nichts als die subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wol eine gewisse Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subject und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angiebt. Wie z. B. wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen

Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die bloße Form gegeben wird. Eine formale, objective Zweckmäßigkeit, aber ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird) sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch." *) Und die Wahrnehmung der Form der Zweckmäßigkeit ohne alle Vorstellung eines Zwecks wäre es minder?

Kein Philosoph hat je behauptet, daß die Zusammenstimmung des Einen zum Vielen, „unbestimmt, was es sein solle", eine objective Zweckmäßigkeit zu erkennen gebe; denn wenn weder dies Eine, noch die Zusammenstimmung zu diesem Einen bestimmt ist, so ist kein Eins und keine Zusammenstimmung; wir sprechen im Traum. Eben das bestimmte Eins der Zusammenstimmung giebt den Begriff des Zweckerreichenden im Object, wobei das Eine der Zweck selbst, die Form (τὸ αἴτιον, ἐντελέχεια), die Seele des Ganzen ist und bleibt, die nach keinem fremden Zweck außer sich dürstet. Ist der grüne Rasenplatz im Walde an sich schön, d. i. eine seltene Zusammenstimmung des Vielen zu Einem, so bleibt ihm diese Zusammenstimmung, es möge darauf gespeist oder getanzt werden, wenn nicht von Menschen, so von Feyen und Dryaden. Diese schöne Einöde, der Schattenplatz unter diesem Baum, Anakreon's und Bathyllus' καταγώγιον, das jeden Vorübergehenden einlud, mag es die Natur oder mögen es Menschen angelegt haben, jetzt ist der Ort mein; ich lasse mich darauf nieder, weil ich in ihm eine Zusammenstimmung zur Einheit, die mich ergetzt, die mir wohlthut, finde. Halten es Andre, wie es ihnen gefällt; dem Ort selbst bleibt der Naturgeist, der ihn belebt. Ferner. Kein vernünftiger Philosoph hat die objective Zusammenstimmung einer Sache zur Schönheit gemacht, ohne subjective Vorstellung dessen, der sie schön findet. Sich selbst ist die Sache, was sie ist, vollkommen in ihrem Wesen oder unvollkommen; mir ist sie schön oder häßlich, nachdem ich dies Vollkommene oder Unvollkommene in ihr erkenne oder fühle. Einem Andern sei sie, was sie ihm sein kann.

Die Formel der Philosophen, daß Schönheit die Darstellung, d. i. der sinnliche, zu empfindende Ausdruck einer Vollkommenheit sei, hat also nicht nur nichts Widersprechendes in sich, sie ist auch wahr und hell und prägnant, vor Irrwegen bewahrend und zu etwas Sicherm leitend; alle vier Momente der „Kritik" sind gegen sie vier zerfallende Lufträder. Wesenheit des Dinges, innere

*) S. 45 f. — H.

Bestandheit und Einheit, es sei rein in sich oder in constituirenden Theilen, muß da sein im Object, selbst des schönen Traumes. Zweitens. Es muß sich darstellen, d. i. reell ausdrücken, empfindbar zeigen. Diese Darstellung, sein lebendiger Ausdruck, muß drittens meinem Organ wie meiner Empfindungs- und Vorstellungsfähigkeit harmonisch sein; sonst ist das Schönste mir nicht schön; diese drei Momente sind jedem Object wie jeder Empfindung des Schönen unerläßlich.

In welchem Grad der Lebhaftigkeit und Klarheit ich übrigens empfinde, dies hängt von der Beschaffenheit des Objects sowol als meiner selbst ab; hier ist eine Leiter unendlicher Grade und Verschiedenheiten. Selten sind alle Vorzüglichkeiten im Object und Subject beisammen; nach unsrer Organisation schränken manche einander ein, z. B. Lebhaftigkeit die Helle, Tiefe den Umfang. Da indessen auch hier eine Compensation stattfindet, so kann über die Sache selbst uns der Grad nicht irren. Und wenn die „Kritik" verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das sie zum Grunde hat, durchaus nicht für „ästhetisch" gelten lassen will, „weil man sonst einen Verstand haben würde, der sinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objecte vorstellte", so lasse man ihr ihre Wahrnehmung der Form des „Zweckmäßigen der Gegenstände ohn' allen Begriff" und freue sich der Natur, die uns allerdings einen Verstand verlieh, der sinnlich, d. i. nach Wahrnehmungen der Sinne, urtheilt, und uns allerdings Sinne verlieh, die uns Objecte zu Begriffen darstellen, mit denen die innigste Lust oder Unlust nicht nur verbunden sein kann, sondern jeden Augenblick wirklich verbunden ist, wie wir's Alle wissen und empfinden. Ist's nicht widrig, daß eine Philosophie, die die Natur auslegen soll, sich unterfängt, der Erfahrung Jedermanns zu widersprechen? die Sprache der Gesinnungen aller, auch der ältesten Welt, zu ändern und einander entgegengesetzte Winkel, die ohne einander nicht sein können, deshalb zu leugnen, weil sie einander entgegengesetzt sind?

7. „Nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff. Allgemeine Norm und Gemeinsinn des Schönen." Jeder Mensch von feinem Gefühl erfährt und hat es erfahren, daß in halbgebildeten oder irregeführten Völkern nichts so selten sei als das reine Gefühl und Wohlgefallen am ächten, geschweige am erhabenen Schönen. Der wahre Künstler arbeitet daher nicht für den gemeinen Geschmack, ist auf das Urtheil des Pöbels nie stolz; das Lob des Narren beschämt ihn, und der Beifall, die Aufmunterung eines Kenners gilt ihm statt Vieler, statt Aller.

Eigentlich aber arbeitet er auch nicht für diesen Kenner, sondern für sich; die Idee, die in ihm liegt, die ihn treibt und beseligt, sie darzustellen, ist seine Sorge, sie dargestellt zu haben, sein Lohn. Vorschreien will er der Menge nicht, noch weniger dem Urtheil des Kenners gebieten und durch ein Postulat: „So soll es sein!“ ihm den Mund stopfen; er benähme ja damit jeder freien Stimme die Luft und entzöge sich selbst alle belehrende Aufmunterung. Ein Tyrann des Geschmacks ist (das wissen wir Alle) die albernste Figur, die je die Sonne beschienen.

Hierüber sind nicht nur alle Zeiten einig, sondern es gründet sich hierauf auch aller Fortgang der Kunst, alle Cultur des Schönen. Wäre es einem Geschmacksurtheiler erlaubt, sein Veto oder „Soll“ auszusprechen, es zur Norm für alle Zeiten zu machen und von „Gemeingiltigkeit, von innerer Nothwendigkeit, als dem letzten Moment der Schönheit ohne Begriff“ zu reden, wahrlich, so stünden wir noch vor Dädalus' Bildsäulen und beim Karren des Thespis. Alles, was Kunst ist, will Uebung, also auch eine freie Bahn der Uebung; jede Anlage der Menschheit bedarf einer Erziehung; vor allen andern die zarteste Pflanze unserer Natur, das Gefühl und die Kunst des Schönen. Daher steht gegen die Normaltyrannen des Geschmacks Alles, auch das Ruhigste auf, wenigstens mit innerm Spott gerüstet. Wir sehen den Schaden, den sie bei der unwissenden Menge stiften; deshalb eben, sobald wir unsers Geschmacks sicher sind, treten wir in uns selbst zurück, sprechend: „In Sachen des Geschmacks soll Niemand uns ein Soll sagen; wir dürfen fühlen, wenn wir gleich, was wir fühlen, nicht sagen dürften. Das Urtheil des Geschmacks ist frei.“

Wie wenig übrigens in Sachen des Gefühls am Schönen aus dem Sagen herauskomme, wie wenig dies Sagen Andern eigentlich sage: wer ist, der nicht auch dies oft erprobt hätte? Der gemeine Haufe betet Worte nach; der Schief- und Halbkenner verwirrt sich in diesen Worten, und der Blödling folgt ihm. Endlich kommt der Satzungenstifter und behauptet exemplarisch, er gebeut. Ein frecher Anhang folgt ihm und beweist, beweist, was er weder verstand, noch was je bewiesen werden konnte. Lebe sodann wohl, auf ganze Zeiten lebe wohl, Tradition des guten Geschmacks! das „gemeingültige Urtheil, der exemplarische Normalgeschmack“ des Einen herrscht.

So dachten die Weisen alter Zeiten nicht; sie sagten nicht: „Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt. Schönheit ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohl-

gefallens erkannt wird", sondern sie suchten Begriffe zu geben, zu läutern, sie fester und fester, wenn auch nur Wenigen, anzubilden. Die Schüler der „kritischen" Schule dagegen, sie sind es allein, die, was „nothwendig, also auch allgemein gefallen müsse", ohne Begriff erkennen und allgiltig vorschreiben und, wenn ihr Gebot nicht befolgt wird, trotzen und zürnen. Alles vermöge der „kritischen Urtheilskraft", aus Macht ihrer allgemeingiltigen Postulate.

Die Gründe, auf welche die „Kritik" die „allgemeine Nothwendigkeit ihrer Geschmacksurtheile ohne Begriff" baut, sind so morsch, daß sie eigentlich sich selbst ableugnen und widerlegen. „Weil ich von jeder Vorstellung sagen kann: wenigstens sei es möglich, daß sie (als Erkenntniß) mit einer Lust verbunden sei, und man sich vom Schönen denkt, daß es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe: so kann die Nothwendigkeit in einem ästhetischen Urtheile nur exemplarisch genannt werden, d. i. die Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird."*) Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann? Fordert nicht geradezu das Beispiel, daß ich die Regel in ihm erkenne, und schränkt sich hiemit selbst ein, daß es außer dieser Anerkennung kein Beispiel sei?

„Das Geschmacksurtheil sinnet Jedermann Beistimmung an, und wer etwas für schön erklärt, will, daß Jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle." Nur der Tyrann des Geschmacks will dies; selbst der Sophist, der eitle Schönheitsmäkler sinnt uns ein solches Soll nicht an; er will beschwätzen, überreden.

„Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen."**) Bedingt und doch allgemein nothwendig?

„Man wirbt um jedes Andern Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der Allen gemein ist, auf welche man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumirt wäre." Da man dies nun nach der „Kritik", die ohn' alle Begriffe, mithin auch ohn' alle Gründe urtheilt, nie sein kann, woher das begrifflose Sollen? Es hebt sich selbst auf.

„Geschmacksurtheile müssen ein subjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber

*) S. 61 f. — H.
**) S. 62 f. — H.

allgemeingiltig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Princip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, der vom gemeinen Verstande — (sensus communis) wesentlich unterschieden ist. — Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntnißkräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinnes, kann das Geschmacksurtheil gefällt werden."*) Nur unter solcher unbewiesenen Voraussetzung? Kein Geschmacksurtheil kann gefällt werden, als unter Voraussetzung eines Sinnes, der vom gemeinen Verstande „wesentlich" verschieden ist, weil dieser nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen urtheilt, und jener kraft des Interdicts der „Kritik" nicht so urtheilen sollte? Und doch soll jener Sinn, der ohn' „alle Begriffe" urtheilt, die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer „Erkenntnißkräfte" sein? die also in ihm alle Begriffe, d. i. sich selbst abgelegt haben? Ein Gemeinsinn, auf ein freies Spiel unbestimmter Kräfte gebaut, das Gesammtgefühl des Schönen als eine unbestimmte Wirkung unsrer in Verschiednen so verschiednen Erkenntnißkräfte vorausgesetzt, damit ein Urtheil des Geschmacks nur gefällt werden könne? Nun denn, so fälle es nicht! Behalte es Dir und laß jeden Andern nach seinem Gefühl urtheilen! „Ohne Voraussetzung eines Gemeinsinns ist kein Geschmacksurtheil möglich." Nicht? und was braucht's? Sei Du Dir selbst Gemeinsinn; urtheile Dir!

„Sollen sich Erkenntnisse mittheilen lassen, so muß sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung gebührt, um daraus Erkenntniß zu machen, allgemein mittheilen lassen, weil ohne diese als subjective Bedingung des Erkennens das Erkenntniß als Wirkung nicht entspringen könnte. — Diese Stimmung kann nicht anders als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen,

*) S. 63 f. — H.

sondern als die **nothwendige** Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniß, welche in jeder Logik — vorausgesetzt werden muß.“ Weil also Erkenntnisse sich mittheilen lassen „müssen“, so „müssen“ sich auch Gefühle allgemein mittheilen lassen, und zwar durch eine „Stimmung,“ ohne welche keine „Erkenntnisse als Wirkungen der Stimmung entstehen“ könnten, welche Stimmung nicht anders als durchs Gefühl, nicht aber nach Begriffen bestimmt werden kann. Diese „Stimmung, die Erkenntnisse hervorbringt und allein vom Gefühl bestimmt wird“, setzt einen Gemeinsinn voraus, der „ohne Begriffe urtheilt“; mithin giebt's einen solchen Gemeinsinn. Auf psychologische Beobachtungen darf er nicht fußen; als die „nothwendige“ Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unsrer Erkenntniß „muß er vorausgesetzt“ werden!

So werde er denn vorausgesetzt, und so theilt Euch Gefühle und Stimmungen mit ohn' alle Begriffe! Wer je in einem Kunstsaal die Stimme dieser Stimmer, „der allgemeinen Gefühlsmittheiler ohne Begriffe aus bloßer Stimmung und deren Proportion zu daraus entstehender Erkenntniß“, gehört hat und ihre Stimmung auf einander zu „Geschmacksurtheilen von allgemeiner Nothwendigkeit“ in ihren Folgen sah, geht stumm und verstimmt von dannen, sich vor diesen „allgemeingiltigen, nothwendigen Geschmacks- und Stimmungsmittheilern“ wahrend.

* * *

Wie in der Welt war eine solche Philosophie voll bodenloser Voraussetzungen, voll verführender Postulate nur möglich? Und wie entstand sie? Nichts liegt klärer am Tage; der Inhalt und die Folge der kritischen Werke selbst giebt darüber Auskunft.*)

Die „Kritiken der reinen und praktischen Vernunft“ waren geschrieben. Nach jener blieben den Sinnen keine Gegenstände als die leeren Anschauungen von Raum und Zeit („transscendentale Aesthetik“), dem Verstande nichts als leere, übelgeordnete Fächer der Kategorien, bedeutungslos in sich und doch die Form des menschlichen Verstandes („transscendentale Analytik“); der Vernunft endlich, die ganz ohne Kanon gelassen ward, blieben nur „Paralogismen, eine Thetik und Antithetik, zuletzt ein herausvernünfteltes Ideal“ übrig, die alle sich selbst aufhoben. Mithin entstand eine große Wüste und Leere, in der dennoch alle Kräfte und Formen der Begriffe, der Ideen sogar und des Ideals selbst, ohn'

*) S. die Vorrede und Einleitung zur „Kritik der Urtheilskraft“. — H.

Auslassung eines Jota allgiltig und auf ewig umrissen und verzeichnet sein sollten.

Und doch fühlte der Philosoph Lust und Schmerz. Wohin mit diesen? Ins Reich der Begriffe gehörten sie ihm nicht; mit keinem seiner reinen Phantasmen hatten sie etwas gemein, konnten auch in Ewigkeit mit ihm nicht verbunden werden. Der „kritisch-transscendentale Verstand" hat etwas Anders zu thun, als sinnliche Dinge mit Lust oder Unlust wahrzunehmen; er kommt zu keinem Sinn, kein Sinn zu ihm; ewig prägt er aufs Nichts, auf Raum und Zeit seine Formen. Die „kritisch-transscendentale Vernunft" hat ein ganz anderes Geschäft, als Wahrnehmungen des Verstandes mit Lust und Liebe zu ordnen; wie der Jäger Orion jagt sie dem All nach jenseit der Weltgrenzen. Wohin nun mit Lust und Unlust? Den Philosophen gingen sie nicht weiter an, als sofern er darüber „urtheilt"; das Empfinden mochte an seinen Ort gestellt bleiben. Also werde Materie zum „Urtheilen ohne Objecte, ohne Empfindung", wie folgt.

Postulat 1.

„Empfinden und urtheilen ist eins."

„Wer empfindet, urtheilt, und wer urtheilt, empfindet." „Empfände er aber nicht?" „Es wird angenommen, als hätte er empfunden; denn das Geschmacksurtheil ist seiner Natur nach ästhetisch." Der geschwätzigste Urtheiler ist der feinste Empfinder.

„Nur müssen seine Urtheile ohne Begriffe sein; denn Begriffe gehören dem Verstande, die ästhetischen Urtheile sind reine Geschmacksurtheile ohn' alle Begriffe; also:"

Postulat 2.

„Geschmacksurtheile über das Schöne sind ohn' alle Begriffe."

„Vom Object, von seiner Beschaffenheit und Zweck darf, ja muß der Geschmack nichts wissen; sonst würde er Verstand oder gar Vernunft; hiemit bliebe er nicht Geschmack. W. z. e."

„Und doch ohn' allen Begriff? wol also auch ohn' alles Object?" „Ohn' alles Object."

Postulat 3.

„Aesthetische Geschmacksurtheile betreffen Formen, keine Objecte."

„Eine Form aber ist doch zu etwas, d. i. zu einem Zweck, und weil es eine Geistesarbeit ist, doch wol mit einigen Begriffen geformt?" „Zu keinem Zweck. Der gehört für den Verstand; der Geschmack aber ist nicht Verstand. W. z. e." Witzig unterscheidet die „Kritik" also:

Postulat 4.

„Das Zweckmäßige in den Geschmacksurtheilen wird ohne Vorstellung des Zwecks, d. i. unzweckhaft wahrgenommen."

„Wahrgenommen ohne Begriffe? Das Zweckmäßige ohne Zweck?" „Allerdings; denn Begriff und Zweck gehören dem Verstande, der mit Lust und Unlust nichts gemein hat. W. z. e."

Postulat 5.

„Das Geschmacksurtheil ist vom Begriff der Vollkommenheit ganz unabhängig."

„Wie interessirt es aber sodann? wie wirkt es Lust und Unlust?" „In der ‚Kritik der praktischen Vernunft' ist postulirt, daß das reine ‚Sollen' ohn' alle Beweggründe geschehen müsse, weil es sonst kein reines ‚Soll' wäre. Ob es auf solchem Wege geschehe oder nicht geschehe, daran liegt der reinen Vernunft nichts; gnug, es soll geschehen; und woher hätte sich nun das Geschmacksurtheil ein Mehreres zu erfrechen und anzumaßen als die praktische Vernunft selbst? Also:"

Postulat 6.

„Das Geschmacksurtheil ist ohn' alles Interesse."

„Höchst uninteressant also, Niemanden als Urtheil interessirend; denn von allen Begriffen, von jeder Vorstellung eines Zwecks frei, wen könnte es interessiren?" „Es soll und muß Jedermann gelten; denn es ist ein Urtheil, obwol ohne Begriffe. W. z. e."

Postulat 7.

„Geschmacksurtheile sind allgemeingiltig und nothwendig; denn sie sind Urtheile."

„Urtheile ohne Begriffe allgemeingiltig und nothwendig?" „Allerdings; denn sie sind allgemein mittheilbar; und umsonst wird man sie nicht mittheilen wollen. Man will, daß sie allgemein gelten; man setzt einen Gemeinsinn des Schönen voraus, ohne den kein Geschmacksurtheil stattfände. Also:"

Postulat 8.

„Es giebt einen Gemeinsinn des Schönen in Jedermann, enthaltend die reinsten ästhetischen Geschmacksurtheile."

„Gemeinsinn des Schönen? Wäre es etwa ein eigner Sinn? oder was wir sonst den gesunden Verstand nennen?" „Weder dies noch jenes; sondern"

Postulat 9.

„Der Gemeinsinn des Schönen ist vom gemeinen Verstande (sensus communis) wesentlich verschieden, die Wirkung eines freien Spiels unsrer Erkenntnißkräfte."

„Unsrer Erkenntnißkräfte? und doch soll er ohne Begriffe wirken? Wirkung eines freien Spiels? ohne Gesetze? Gemeinsinn des Schönen die Wirkung eines Spieles?" „Dies ist der einzige Weg, wie eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objective, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils zusammen bestehen kann. Also:"

Postulat 10.

„Es giebt eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz; eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objective, die mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils zusammen bestehen kann."

„Aber wie bestehn sie mit einander? Wo hören die Gesetze auf? wo fängt die Freiheit an? und in zweien von einander so getrennten Kräften, die durchaus nichts mit einander zu schaffen haben?" „Mittheilung verbindet sie beide, und diese setzt

Stimmung voraus. Aus Stimmung entstehen Erkenntnisse, warum nicht auch Geschmacksurtheile? warum nicht auch die allgemeingiltige Nothwendigkeit derselben? Also:"

Postulat 11.

„Stimmung macht den allgemeinen giltigen Werth und die Nothwendigkeit der Geschmacksurtheile, ohne Begriffe und Zweck, Stimmung!"

„Stimmung? Aber wer stimmt? und wonach? nach welchem Grundton? Ist's der Verstand etwa? der theoretische? der praktische?" „Keiner von beiden. Die Geschmacksurtheilskraft ist eine unabhängige Grundkraft der menschlichen Seele. Zwischen der reinen Vernunft und der reinen praktischen Vernunft, die beide auch nichts mit einander zu thun haben, hat sie ihr eignes, reines Querbänkchen." Wie die protestantischen Bischöfe auf dem Reichstage. „Also:"

Postulat 12.

„Die Geschmacksurtheilskraft ist eine Grundkraft der menschlichen Seele, vom theoretischen Verstande wie von der praktischen Vernunft unabhängig."

„Aber wie viel Grundkräfte könnte man da errichten? und ist in der menschlichen Seele Alles getheilt? Und worauf beruht denn diese Grundkraft? worin besteht, worauf wirkt sie?" „Das Urtheilen besteht im Urtheil; es beruht auf dem Gemeinsinn und wirkt zur allgemeinen Mittheilung, allgemeingeltend; übrigens ein freies Spiel der menschlichen Seelenkräfte."

Postulat 13.

„Die Geschmacksurtheilskraft besteht im Urtheilen, beruht auf dem Gemeinsinn und wirkt zur allgemeinen Mittheilung allgemeingiltig, übrigens ein freies Spiel der menschlichen Seelenkräfte."

Daß diese aus Noth entstandene, leere, hohle, verderbliche Theorie, eine Kritik ohn' alle Kritik, bei einigem ernsthaften Studium des Schönen sowol in Gegenständen als in den Empfindungen desselben nie entstanden wäre, bedarf keines Erweises. Auf einem vermeintlich leergelassenen Fleck ist sie a priori geworden; ein Spiel des Witzes und Scharfsinns, zwecklos-zweckmäßig und zweckmäßig-zwecklos.

6.

Von einer Regel des Schönen.

B. Wir fanden bei unsern feinern Sinnen, dem Gesicht und Gehör, ein Medium, das eine Regel in sich enthält, die Farben- und Tonleiter. Bei dem tastenden Gefühl, der Basis unsrer Gesichtsideen, ergab sich eine Regel der Bedeutsamkeit, die von der geraden zur Kreislinie durch alle Schwingungen emporstieg. Dies angenommen, wie ist bei der unendlichen Verschiedenheit der Gegenstände sowol als der empfindenden Organe diese Regel anwendbar? Die Natur färbt und tönt den Gegenständen nach so verschieden und den Organen nach so individuell, daß keine Sprache hinreicht, die Ton- und Farbenmischungen, noch weniger die Bildungen zu bezeichnen, an denen jene Linien erscheinen. Vollends unsre Empfindungsorgane; sie sind nach Personen, Lebensaltern, Umständen, Gewohnheiten, selbst durch den Eigensinn des Moments so verschieden gestimmt, um Eindrücke zu empfangen und in ihnen die Regel zu bemerken, daß diese wol eine Lesbische Regel[1]) sein dürfte, die jedem Gegenstande sowie der Willkür jedes Gebrauchenden nachgiebt. Wozu also die Regel?

A. Freunde, das Clavichord und der Farbenbogen, die gerade Linie und der Zirkel stehen da; die Regel wollen wir nicht verschmähen, wenn sie anzuwenden auch Mühe kostete, wenn sie auch oft übersehen oder falsch und kränklich angewandt würde. Denn was gewönnen wir durch diese Hinlässigkeit? Einen regellosen Zustand, Urtheile ohne Regel. Allerdings fordert es Beobachtung, Fleiß und Uebung, Töne, Farben, Linien, Figuren allenthalben recht zu beurtheilen; deshalb hat auch das Gefühl des Schönen Cultur nöthig. Der Begriffe kann es sich nicht

[1]) Λεσβίων ἀξία. — D.

entschlagen, ohne ein blos fieberhaftes Gefühl, ein Schwanken zwischen Ruhe und Bewegung, oder wenn es urtheilt, ein gähnendes Urtheil zu werden. Daß es Menschen von mißbildeten, verstimmten oder von ungebildeten, groben Organen giebt, kann unser Bestreben nicht aufhalten, das Empfindungssystem unsrer Natur rein zu stimmen, es den Gegenständen gemäß, nach richtigen Begriffen zu ordnen und auszubilden. Auch wer verworren sieht, muß eine Farbenleiter, auch Der, der keinen Tact hält und von keiner Scala weiß, muß Scala und Tact anerkennen. So die gerade Linie und den Zirkel, wenn er auch keine zu ziehen wüßte. Wer sich in den Linien der Schönheit oder in ihrer Bedeutung noch so oft tröge, er muß sie besser erkennen, die Regel besser anwenden l e r n e n, nicht aber die Regel leugnen oder e l u d i r e n, d. i. mit dem Begriff und Gefühl des Schönen s p i e l e n. Hätte uns die Natur vergebens zu M e n s c h e n gemacht, zu Beurtheilern, ja noch mehr, zu Erfindern des Schönen nach Regeln, die in unserm Weltall wie in unsrer Natur liegen? Im Menschen ist das Maß der Schönheit.

B. Doch nur für Menschen, nach menschlichen Begriffen und Gefühlen?

A. Von empfindenden Wesen andrer Art reden wir nicht, und es ist doppelte Thorheit, sich in dergleichen unbekannte Welten hineinzuträumen oder mit Schattenbegriffen aus ihnen, als ob wir aus der Höhle Trophonius'[1]) kämen, die unsre zu verdämmern. Lieber sehen wir, wie die Natur uns zur Anwendung der Regel des Schönen, mithin zur Kunst half und uns auf diesem Wege befestigt. Der a l l g e m e i n e T y p u s, den die Natur in B i l d u n g l e b e n d i g e r O r g a n i s a t i o n e n nicht zu befolgen s c h e i n t, sondern wirklich befolgt, könnte uns darauf führen.

C. Nach einem unsrer vorigen Gespräche ist mir die Ursache davon ziemlich klar. In jedem Element nämlich hatte die Natur das Lebendige zum Wohlsein in diesem Element zu bilden; hiernach ordnete sie seine Gestalt, seine Kräfte und Glieder, also sehr verschieden. Da sie aber bei allen e i n e n Zweck hatte, W o h l s e i n, Genuß des Lebens in diesem Element, so mußte in einer gemeinschaftlichen Welt, in der e i n Lebensgeist herrscht, auch ein G e m e i n s c h a f t l i c h e s in Reizen, Empfindungen, Sinnen und Trieben, mithin eine allgemeine Analogie, ein G e s a m m t t y p u s wie in Bildung so in Gefühlen und Bestrebungen werden. Das lebendige Geschöpf bedurfte

[1]) In welcher sich ein Orakel befand. — D.

1. Nahrung; Gefäße der Nahrung wurden allen gemein, jedem nach seinem Element, in seiner Weise. Der lebendige Schlauch bedurfte

2. Kräfte, sich diese Nahrung zu verschaffen, solche seiner Natur anzueignen, also Bewegungswerkzeuge, Muskeln, und was deren Stelle vertritt oder zu ihnen gehört. Diese Bewegungen mußten

3. erweckt, in Triebe verwandelt und bis zum höchsten Triebe, der Fortbildung seines Geschlechts, befeuert werden, wodurch anders als durch Sinnenreiz, durch Sinnenkräfte? In jedes Geschöpf pflanzte sich also das allgemeine Sensorium, nach dieses Geschöpfs eigenthümlicher Bildung, aber dem Weltganzen harmonisch. Alle genießen ein Licht, eine Luft; zur Aneignung des Lichts, des Schalles gehörte, wie verschieden es auch gebildet ward, Auge, Ohr; so die übrigen, allem Lebendigen gemeinschaftlichen Sinne und Triebe. Allen war zum Empfinden die Nervenkraft, oder was sie ersetzt, zum Denken und Vermögen war den vollkommenern Bildungen Gehirn, Rückenmark, und was aus ihnen entspringt, unentbehrlich; daher in einer gemeinschaftlichen Welt, zum gemeinschaftlichen Wohlsein der sogenannte Gesammttypus.

A. Er stieg empor —

C. Nach Elementen und Regionen. Dem schwimmenden Geschöpf ward eine horizontale Gestalt, in der die genannten Systeme zur Nahrung, Bewegung, Fortpflanzung und der sie belebenden Empfindung mit und durch einander verwebt sind; selbst der Kopf mit seinen Sinnenwerkzeugen streckt sich nur horizontal vor. Der Vogel, in einem feinern Element fliegend, gewann schon eine freiere Bildung, indem er nicht immer fliegen, sondern auch sitzen, hüpfen, rufen durfte. Hals und der Kopf mit seinen Sinnen heben sich empor, noch aber dem Fluge dienstbar. Je mehr aus Wasser und Luft die Bildungen Erdegestalten wurden, desto mehr bekamen sie auf ihrem festeren Stande eine auseinandergesetzte, höhere Bildung, bis endlich der Mensch, auf die kleinste Basis gesetzt, in aufgerichteter Gestalt erscheint. Den Sitz seiner edelsten Sinnenwerkzeuge trägt er hoch empor, in seiner ganzen Gestalt mit einem ihm eignen Sinn, dem tastenden Gefühl begabt. In dieser Bildung werden ihm Ohr, Auge und Hand zusammenwirkende Sinne, deren einer den andern berichtigt, begründet. Weil er ein Universum sich ertasten konnte, so sieht er auch tastend; seine Gesichtsideen, aufs Gefühl gegründet, stehen auf einer eignen Basis. Wodurch konnte

der Elephant das weiseste der Thiere werden? Durch seine vielgelenkige Hand, den Rüssel.*) Die Bildung unsrer Hand mit ihren festesten sowol als feinsten sinnlichen Begriffen, sie, verbunden mit dem Auge, macht uns zu Kunstgeschöpfen.

A. Und was die Hand dem Auge, ist unser Mund dem Ohr. Hätten wir nur Stimme und Kehle, mit dem schönsten Vogelgesange spräche sich unser Vernommenes nicht aus. Dieselbe Regel, die unsrer Hand tastbare Gegenstände unterlegt, giebt allen unsern Begriffen Accentuation und Bildung der Sprache. So half die Natur, und der Mensch erschafft sich, d. i. er bemerkt und gebraucht die Regel. Nicht ohne Cultur; ohne diese, ohne Begriffe und Vorstellungen bleibt unser Gefühl ein Land verworrener Träume; der Verstand erkennt die Regel.

B. Der Mensch also wäre, wie er empfindet und denkt, zu einer Regel gebildet.

A. Zu einer Regel. Wie sein Sinn nicht anders als unter festgestellten Verhältnissen sehen, hören, tasten kann (die Haltung der Lichttafel vor ihm, die ganze Welt seiner andern Sinne ist Verhältniß), so übt er, durch seine und die gesammte Natur gezwungen, diese Verhältnißmaße, fortwährende Zusammenfassungen des Vielen unter Eins, während seines ganzen Lebens. Was er sieht, sind Gestalten nach einer unzerreißbaren Contiguität im Raum; was er hört, Töne, nach einer untrennbaren Succession; was er tastet, Formen, in bestimmten Zahlen und Maßen, als Verhältnissen zur Ruhe und zur Bewegung. Was seine Phantasie in sich trägt, ist eine Beute aller Sinne und Eindrücke, in einander gemischt und verworren; was er aus ihnen herausdenkt, sind Configurationen. Immer ist er, gut oder schlecht, ein Künstler. Triebe sind Gestaltungen unsers Begehrens; Gewohnheiten sind gewonnene feste Formen unsrer Uebung; Denkart, Charakter sind die ganze Gestalt unsrer Gesinnungen, Willensmeinungen und Triebe; in Allem ist des Menschen Natur eine sich ausdrückende Regel.

B. Sollte aber wenigstens seine Phantasie kein freies Spiel haben?

A. Verstehen wir unter Phantasie die aus Wallungen des Bluts und der Lebensgeister vor unsern geschlossenen Augen vorbeistreichenden Gestalten (Farben, Blumen, Antlitze, Figuren), so stehen sie freilich nicht unter unserm Gebot, dennoch aber gewiß unter einer Regel unsrer Constitution, unsrer Gesundheit. Es

*) Einige Thiergattungen, die Schlüsselbeine haben, nähern sich dem tastenden Gefühl des Menschen, doch nur sehr von fern. — H.

sind Fieberzufälle; ihre Kritik ist Diät und Kühlung. Verstehen wir unter Bildern der Phantasie Träume, so hängen sie abermals zwar nicht von unsrer Willkür ab, wohl aber stehen sie unter einer Regel, die dem Träumenden oft den Grund seiner Seele, seine natürlichen Neigungen, Triebe und Anlagen, seine geheimen Wünsche und Fehler, wenigstens den Zustand seiner Gesundheit offenbart. Eben sie zeigen nicht nur die Macht, die in uns liegt, sondern auch die nothwendige Regel unsrer Natur, aus Allem, was wir erlebten und fühlen, sofort Configurationen uns zu erschaffen, d.i. nur durch Gestaltung zu denken. Krankheiten, Visionen, der Wahnsinn zeigen ein Gleiches. Da bei den meisten Menschen das Gesicht der herrschende Sinn ist, was kann ihre Phantasie anders als Bilder zurücknehmen und neu zusammensetzen, d. i. schlafend oder wachend träumen? Diese Phantasien folgen einander gewissermaßen leidend; erschaffen wir aber mit Selbstbewußtsein Bilder, welches die Griechen Bildungskraft (Idolopöie) nannten, so geschieht's nie ohne Regel, der sich in schnellen Momenten selbst unser bedrohtes Auge nicht entzieht. Verstand und Regel, d. i. schnelle Vorsicht, ist von der Natur in alle unsre Lebensverrichtungen ergossen, alle werden mit oder ohne Bewußtsein von ihnen geleitet. Wie? und die schaffende Einbildungskraft, dies mächtige Vermögen der Seele, sollte regellos wirken?

B. Von welcher Regel würde es also bei seinen Wahrnehmungen sowol als bei seinen Trieben und Schöpfungen, wenn auch unvermerkt, geleitet?

A. Von der uns eingepflanzten Regel, Harmonie, Wohlsein. Ohne Absicht unternehmen wir nichts, so unbeträchtlich die Absicht scheine. Bezweckte sie auch nur, uns der Unthätigkeit oder einem andern Mißgefühl zu entreißen, so beabsichtigt sie etwas, Wohlgefallen an der Harmonie in der Zusammensetzung selbst erleichtert der Imagination die Mühe; sie greift nach den leichtesten und nächsten, oft nach den entferntesten und schwersten Combinationen, wenn sie mit Lust sinnt und handelt. Liebe endlich, der höchste Grad des Wohlgefallens, der beseelende, webende Geist der Ideenschöpfung, er nimmt aus dem Vorrath, der uns beiwohnt, das Angenehmste, das Liebreichste, setzt es zusammen und umarmt sein eignes Gebilde.

C. Dem Menschen ist also Menschheit das Schönste. Der ganzen Schöpfung rauben wir ihr Reizendes, um es Dem, der uns liebt, den wir lieben, zu geben. Den Blumen nehmen wir ihre Pracht, der Morgenröthe ihr Kleid, der Nachtigall ihren Gesang, allem Lebendigen sein Bedeutendes, Schönes, Erhabnes,

um in der Menschheit das zu bezeichnen, was wir verlangen, ehren und lieben.

A. Ja, wir gebieten unsern Empfindungen und leihen sie der gesammten Natur. „Leidenschaft", sagt ein mächtiger Schriftsteller,[1] „Leidenschaft allein giebt Abstractionen sowol als Hypothesen Hände, Füße, Flügel; Bildern und Zeichen Geist, Leben, Zunge. Wo sind schnellere Schlüsse? Wo wird der rollende Donner der Beredsamkeit erzeugt, und sein Geselle, der einsilbige Blitz,

»Der jetzt im Nu entfaltet Himmel und Erd',
Und eh zu sagen man vermag: sieh da!
Schon in den Schlund der Dunkelheit hinab ist.«*)

„Allenthalben in der menschlichen Gesellschaft bieten sich die Erscheinungen der Leidenschaften dem Beobachtenden dar, wie Alles, was noch so entfernt ist, ein Gemüth im Affect mit einer besondern Richtung trifft; wie jede einzelne Empfindung sich über den Umkreis aller äußeren Gegenstände verbreitet; wie wir die allgemeinsten Fälle durch eine persönliche Anwendung uns zuzueignen wissen und jeden einheimischen Umstand zum öffentlichen Schauspiel Himmels und der Erde ausbrüten. Jede individuelle Wahrheit wächst zur Grundfläche eines Plans, und ein Plan, geraumer als das Hemisphär, erhält die Spitze eines Sehpunkts. Kurz, die Vollkommenheit der Entwürfe, die Stärke ihrer Ausführung, die Empfängniß und Geburt neuer Ideen und neuer Ausdrücke, die Arbeit und Ruhe des Weisen, sein Trost und sein Ekel daran liegen im fruchtbaren Schooße der Leidenschaften vor unsern Sinnen vergraben."**)

B. Die Ursachen des **Bedeutenden** in Farben, Formen, Tönen und Gestalten werden sich also auch im Allgemeinen nicht weiter entwickeln lassen, als daß sie **bedeuten**.

A. Was haben die Buchstaben mit den Ideen gemein, die sie bezeichnen? Weit natürlicher, dünkt mich, spricht die Farbe der Wange, der Liebreiz des Mundes, das seelenvolle Auge, die gedankenreiche Stirn, der Ton der Sprache, die Bewegungen der ganzen Gestalt u. s. w. Sie sprechen das aus, was dies lebendige Wesen **mir** sei, keinem Andern. Wer sich dies Alphabet vorbuch-

*) Shakespeare's *Midsummer-Nights Dream*. — H.

) Kreuzzüge des Philologen, S. 196. — H. [Hamann**'s Werke, II. 287 f. Herder führt nicht ganz wörtlich an. Die Stelle Shakespeare's ist englisch gegeben, und zwar als Anmerkung. — D.]

[1] **Hamann**. — D.

stabiren lassen müßte oder gar leugnete, daß irgend ein Naturalphabet Bedeutung habe, für den habe sie keine Bedeutung!

„Hinweg,"*) sagt Bacon, „die ungeschickten Welten-Maßchen, die Aeffchen, die die Phantasien der Menschen in ihren Philosophien aufgestellt haben! Wisse der Mensch, welch ein Unterschied es sei, zwischen den Idolen seines und den Ideen des göttlichen Verstandes! Des menschlichen Verstandes Idole sind nichts als beliebige Abstractionen; die Ideen des göttlichen Verstandes sind wahre Bezeichnungen des Schöpfers auf den Geschöpfen, wiefern sie der Materie durch wahre, ausgesuchte Lineamente eingedrückt und in ihr beschränkt werden. Die Dinge selbst sind Wahrheit und Güte; die Werke durch sie und mittelst ihrer sind nicht sowol der Bequemlichkeiten des Lebens wegen hoch zu schätzen als vielmehr wie Unterpfande göttlicher Wahrheit."

*) Modulos ineptos mundorum et tamquam simiolas, quas in philosophiis phantasiae hominum exstruxerunt, omnino dissipandas edicimus. Sciant itaque homines, quantum intersit inter humanae mentis idola et divinae mentis ideas. Illa enim nihil aliud sunt quam abstractiones ad placitum; hae autem sunt vera signacula creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur. Itaque ipsissimae res sunt Veritas et Utilitas, atque opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis pignora, quam propter vitae commoda. *Baco*, *De interpretatione Naturae et regno Hominis* [Novum organum scientiarum, Lib. I.], Aphorism. CXXIV. — H.

Zweiter Theil.

Von Kunst und Kunstrichterei.

1.

Natur und Kunst.

Kunst kommt von Können oder von Kennen her (nosse aut posse), vielleicht von beiden, wenigstens muß sie Beides in gehörigem Grad verbinden. Wer kennt, ohne zu können, ist ein Theorist, dem man in Sachen des Könnens kaum traut; wer kann, ohne zu kennen, ist ein bloßer Praktiker oder Handwerker; der ächte Künstler verbindet Beides.

Natur und Kunst werden „wie Thun vom Handeln (Wirken), wie Werk von Wirkung (facere und agere, opus und effectus)" nicht genau unterschieden.*) Auch die Natur wirkt und schafft Werke; auch der Künstler thut (facit, ποιεῖ). Bei allen vorübergehenden Künsten sind seine Producte Wirkungen (ἐνέργειαι), nicht Werke; dagegen wo ein bleibendes Werk (opus) sein Ziel ist, seine Energie so lange unvollendet ist, als er wirkt.

Genauer und vollständiger hat Harris**) von der Kunst in einem ächt griechischen Gespräch gehandelt. Er zeigt sie als „eine Fertigkeit des Menschen, nach Maßgabe eines Systems von Vorschriften Ursache einer Wirkung zu werden", und untersucht dabei die Gegenstände sowol, auf welche die Kunst wirkt, als ihren Ursprung, ihre Wirkungen und Werke; ein vortrefflich Gespräch in Form wie an Inhalt.

Natur und Kunst setzen wir einander oft entgegen, oft schreiben wir der Natur selbst eine und zwar die größte Kunst zu; woher dieses? Beides nicht ohne Ursache. In Allem nämlich, wo viele und mancherlei Mittel angewandt werden, um Werke

*) S. 171. — H.

**) Harris, „Drei Abhandlungen über Kunst" u. s. w., übersetzt, Danzig 1756. Halle 1780. Die letzte Ausgabe ist mit Anmerkungen und Stellen aus den Alten reich vermehrt. — H.

hervorzubringen, die als treffliche Zusammensetzungen ins Auge fallen, in denen bei einem System von Regeln ein offenbarer Zweck erscheint, nennen wir mit Recht die Natur eine Künstlerin, die kunstreiche Werkmeisterin (πολυμήχανος Ἐργανία),[1] Ergane. So nennt sie der Orphische Hymnus, so sieht sie aller Menschen Sinn an; denn in einem organischen Wesen verkennt Niemand die Zusammenstimmung des Vielen zu Einem. „Daß man von Rechts wegen nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen sollte", *) ist willkürlich geredet. Ob ein Werk aus Willkür oder aus Zwang gemacht sei, dies ändert seine Einrichtung nicht; und wer sagt uns, daß den Werken der Natur nicht Vernunft, d. i. vom Geist gedacht, eine allordnende Regel zum Grunde liege? Als eine lebendige Wirkerin die Natur zu denken, ist dem gesunden Menschensinn gewiß angemessener, als zu fragen, ob irgend auch Vernunft in der Natur sei. Die Werke der Bienen z. B., den Bau der Biber u. s. w. nennt Jedermann kunstreich, wenn ihren Arbeitern gleich menschliche Vernunft und Freiheit fehlt. „Wie Ihr auch die Kräfte, durch welche sie hervorgebracht sind", wird man mit Recht sagen, „nennen möget: die Werke selbst sind kunstreich. Hätten wir alle die Mittel in unsrer Hand, die die Natur hat, und könnten nach ebenso großen Entwürfen so lange, so fest und unfehlbar, so leicht und angemessen wie sie wirken, gewiß nennten wir uns παντέχνους, Allkünstler."

Eben nur unsre Eingeschränktheit macht, daß wir menschliche von der Naturkunst unterscheiden; denn wie arm und ohnmächtig sind wir gegen die mächtige Wirkerin Natur! Erstens. Zu dem, was die Natur macht, findet sie überall Stoff, Mittel und Wege; sie kann, was sie will, und will nur, was sie kann. Wo ihren strebenden Kräften Hinderungen in den Weg treten, wendet sie sich und braucht ihre Kräfte anders. Wir müssen Stoff und Mittel mit Mühe suchen, mit Vorsicht gebrauchen. Zweitens. Jedes Kunstwerk der Natur hat seinen Zweck in sich, daß es der ihm geschenkten Form, d. i. seiner selbst sich erfreue und in ihr lebe. Unsre Kunstwerke, todt in sich, sind nur für Andre zu Zwecken berechnet. Drittens. Da die Werkstätte der Natur so groß ist, wie das All und ihre Energie wirkt, so

*) S. 171. — H.

[1]) Orph. hymn., 10, 1. 2, wird die Natur πολυμήχανε μῆτερ, ἐγρανία angeredet, wo man statt des unerklärlichen ἐγρανία (etwa die Erregende?) οὐρανία vermuthet hat. Athene heißt Ἐργάνη. — D.

lange Moment auf Moment folgt, so kann sie nicht anders, als die entgegengesetzten Enden zusammenknüpfen: sie schafft, indem sie zerstört, und zerstört, indem sie schafft; eine immer emsige Penelope, die ihren Schleier webt und trennt, trennt und webt. Individuen läßt sie sinken und erhält Geschlechter; gegentheils, da dem Werk des menschlichen Künstlers das Leben gebricht, dadurch es sich selbst fortpflanzen könnte, so hört dies zerstörende Schaffen, dies schaffende Zerstören bei ihm von selbst auf. Er schafft, daß sein Werk bleibe. Viertens. Im All muß Alles sein, das Schwächste und Stärkste, das Größte und Kleinste; es ist da. Da dem Menschen ein solcher Umfang, eine solche Dauer nicht gegönnt ist, so muß er sich gegen die Anfälle der zerstörenden Natur, aus deren Schooß er seine Werkzeuge nimmt, aus deren Schooß er selbst entsprang, in deren Schooß er zurückkehrt, waffnen; er muß sein Werk schnell, nutzbar, dauerhaft ausführen, so gut er kann, also das Beste, das er vermag, aufs Beste, mit Plan und Absicht. So und deshalb setzt er seine Kunst der Natur entgegen. Ein böser Haushalter wäre er, wenn er es der großen Haushälterin nachthun wollte. Unbekümmert spräche sie zum Nachlässig-Stolzen: „Ich kenne Dich nicht!" und ließe ihn sinken.

Das gabenreichste Kunstproduct der Natur, der Mensch, soll selbst Künstler sein; darauf ist Alles bei ihm berechnet. Der Natur Erzeugnisse soll er nicht nur zu seinem Zweck gebrauchen, sondern auch, wo diesem Zweck die Natur in den Weg tritt, ihre Hindernisse überwinden, ihre zu weite Bahn für sich beengen, ihren Schritt fördern. Er lebt nur kurze Zeit und muß rasch zu Werk gehn, wenn er was Bleibendes ausrichten und auch für die Nachwelt gelebt haben will.

Aber wie wird er Künstler? Jetzt, da sich die Menschengesellschaft in einem fortgehenden Gebrauch ihrer Kräfte findet, wird er's von Kindheit auf durch Erziehung, d. i. durch Anweisung und Nachahmung. Trank und Speise, Kleider und Wartung kommen ihm entgegen; er lernt tasten, sehen, hören, gehen, Beschaffenheiten der Dinge kennen und durch jeden Sinn ein Maß gewinnen. Man geht ihm in Allem vor, man hilft ihm. Wer half aber dem werdenden Menschengeschlecht? wer nahm den Unerfahrnen in seine Kunstschule?

Die Thiere? welche Gattung derselben? und warum verwilderte er nicht mit ihnen, indem er sie brüderlich nachahmte wie alle unter die Thiere gerathenen Menschen? Wie hieß also der bessere Vater, die verstandreiche Mutter, die ihm den Gebrauch

jedes seiner Sinne, in jedem den Gebrauch seiner Vernunft förderten, lenkten? die ihn zum Herrscher der Welt, zum Kunstschöpfer der Schöpfung machten? Immer werden wir hier, wie wir sie auch nennen mögen, eine ihm sich aneignende, ihm besonders günstige Mutternatur, Muttervorsehung annehmen müssen, die in die Pflege dieses Letztgebornen der Schöpfung, des eigentlichen Kunstgeschöpfs selbst, ihre liebende Kunst setzte.

Und warum sollten wir dies nicht? Wenn in jedem Element alle Fühlbarkeiten desselben zusammenkamen, um Geschöpfe dieses Elements mit allen Kräften seines Gebrauchs und Genusses zu bilden, müßte nicht auch der Vernunftgeist der Schöpfung sich ein Organ bereiten, worin er wirke?

Er that's: und machte seinem eigensten Geschöpf, das Alles durch sich selbst werden sollte, den Weg zu seiner Bildung — leicht oder schwer?

Leicht; aber gewiß nicht zu leicht, da dies Kunstgeschöpf nicht etwa blos zum Genuß unter Rosen, sondern auch zum Kampf unter Stürmen ausgerüstet werden mußte. Also auch unter fehlgeschlagenen Versuchen, durch Mühe und Arbeit erzog die Natur den Menschen; das große Gesetz war vor ihr: „Nur was der Mensch versucht und erprobt, kann er, nur was er sich erwarb, hat er; überstandene Mühe giebt ihm den süßesten Genuß, des Menschen Seligkeit muß sein eigen Werk, der Kunstpreis seines Lebens werden.“ Mit diesem Gesetz knüpft sich, was die Dialektik eigenmächtig sonderte, innig und genau; das Angenehmste wird aus dem Schwersten. Weder zu ihm noch zum Schönen wäre der Mensch gelangt, wenn es ihm nicht nützlich, ja unentbehrlich gewesen wäre; ein völlig nutzloses Schöne ist im Kreise der Natur und Menschheit gar nicht denkbar.

Mithin sind Kunst und Handwerk nicht dadurch unterschieden,*) daß „jene frei, diese eine Lohnkunst heißen möchte, indem jene nur als Spiel, d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen, — diese als Arbeit, d. i. als eine für sich unangenehme und beschwerliche Beschäftigung, nur durch ihre Wirkung, z. B. den Lohn, anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann“; eine Abtheilung policirter Staaten, von der die Natur nicht weiß. Sie kennt ursprünglich nicht geborne Patricier, die allein Künste des Spiels, und geborne Knechte, die nur Sclavenkünste (artes illiberales s. serviles) treiben müßten. Sie kennt keine Kunst, die blos

*) S. 173. — H.

Spiel sein dürfe, wenn sie gelingen soll; denn keine Kunst läßt mit sich spielen; dagegen ist, was Mühe kostet, und was „zwangmäßig aufgelegt werden kann", auch nicht eins; selten wird aus einer so aufgelegten Mühe etwas; und wer dürfte sich geboren glauben, Andern Arbeit und Beschwerde zwangmäßig aufzulegen, damit er als ein Freier die Kunst spiele?

Der Freisinn der Natur (ingenuitas, liberalitas naturae) geht auf einem andern Wege. Sie giebt Gaben, daß sie gebraucht werden; wer die seinen aufs Reichste, Fleißigste, Glücklichste gebraucht, der ist ihr Liebling (ingenuus, liberalis homo). Jede Mühe wird ihm süß; je höher das Ziel, desto muntrer streben seine Kräfte; seine Energie und ihr vollendetes Werk sind seine Belohnung. Gegen die große Ausspendung der vielfachsten Gaben aus den Händen der Natur sind die sieben freien Künste (eine Eintheilung barbarischer Zeiten, die zu lange unsre Schulen entehrt hat und auch in diesen selbst verachtet wird) eine sehr karge Abtheilung.*) Was die Menschheit ausbildet (quod ad colendam et excolendam humanitatem spectat), ist eine freie, edle Menschenkunst; sonst giebt's keine.

Lasset uns also, da jene Sclaveneintheilung von freien und unfreien, Lohn- und Spielkünsten nicht besteht, den Kunstgang der menschlichen Natur, wie er nie ohne Veranlassung und Mühe erfolgte, natürlich betrachten.

Erste freie Kunst des Menschen.

Der Mensch, ins Freie der Natur gestellt, ihren Witterungen und Gefahren ausgesetzt, bedurfte der Hut, eines Hauses. In milden Gegenden gaben ihm dieses Bäume; ihre verjüngt emporstrebenden Stämme waren die Säulen seines Hauses, deren Zweige er sich zur Wand zog, deren Wipfel er sich zum Obdach wölbte.

*) „Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen", wer wird eine solche Frage in der Kritik der Urtheilskraft erwarten? — „Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möchten?" Diese Frage wird durch die komischen Denkverse der sieben Magisterkünste selbst erledigt:

> Gram loquitur; Dia verba docet; Rhe verba ministrat;
> Mus canit; Ar numerat; Ge ponderat; Ast colit astra.

Wenn sie als Spiel getrieben werden, sind sie weder den Wissenschaften beizuzählen noch mit tüchtigen Handwerken zu vergleichen; die „Kritik" (S. 173 f.) zeigt, wohin sie zähle. — H.

So stand die erste Colonnade da; so war die erste Laube gewölbt. Weiterhin umzog er sein Haus mit einer Hut, die das, was er das Seinige nannte, seine Bäume, seinen Quell, seine Thiere mit einschloß. In vielen alten Sprachen ist das Wort Garten die Stammmutter der Bezeichnungen von Hut und Sicherheit worden, indem es zuerst einen umschlossenen, verwahrten Ort, sodann eine Stadt, eine Festung, einen Hof, eine Sicherheit durch Menschen, ja zuletzt den großen vom Himmel umschlossenen Erdkreis bedeutete. Garten- und Baukunst gehörten also zu den frühesten Künsten; der erste Ortseinnehmer, Besitzer und Cultivator, mithin der erste Künstler der Welt hieß Bauer; seine Mühe hieß bauen; Bau war sein Werk.*) Er genoß, was er erbaut hatte; er freute sich seines Werks in und nach der Arbeit. Dies war die Kunst des Paradieses.

In andern Gegenden ging der Bau von Höhlen aus; sie bargen und hehlten den Menschen; die Natur hatte sie für ihn gehöhlt. Dies ward die Grundlage einer festeren Bauart. Offenbar ist in Indien und Aegypten die Baukunst mit dem Wunderbarsten, was sie darstellt, von Höhlen ausgegangen, wie ihr Material sowol als der Geist des Baues zeigen. Man erstaunt über die Wölbungen und Pfeiler, über unterirdische Labyrinthe, über aufgespitzte Pyramiden und Obelisken und freut sich, daß zu Zwecken, wozu jene dienten, man solcher Mittel nicht mehr bedarf. Zu ihrer Zeit war diese symbolische Baukunst in der Ordnung der Dinge; zu wünschen wäre es, daß wir sie verstünden. So ward aus der Natur Kunst, durch Mühe, zu Zwecken, aus Bedürfniß.

Der Griechen Baukunst stand frei über der Erde; jeder ihrer Pfeiler drückte seine Bedeutung selbst aus. Ihre Tempel z. B. sagten die reine Idee: „Ich bin das Haus eines Gottes“; so sagten es andre Gebäude. Da die Geschichte der Baukunst, in Tempeln, Gängen, Palästen, Burgen u. s. w. nach Orten und Zeiten durchzugehen, hier ein unnützes Werk wäre, so bemerken wir blos: „Zweck und Absicht ist die Seele jedes Gebäudes.“ Wo diese Einwohnerin nicht Alles erfüllt, da ist's kein Bau, d. i. keine Einrichtung, sondern ein kostbares Spielwerk von Holz und Steinen. Klima also, Lage des Orts, Zweck und Gewerbe fordern jedes seine eigne

*) Bauen heißt „einnehmen, besitzen, an einem Ort bleiben, ihn einrichten“. Bau heißt „Wohnung, Besitz“, sodann „gemeinschaftlicher Wohnort, Bearbeitung, Einrichtung, Cultur desselben; Dorf, Stadt“ u. s. w. Von Gard, Gardd (Garte) kommt Gurt, gürten, garde, corte, cour, selbst Karthago. Haus (Hus) und Hut ist dasselbe. Mittelgard, Mitgard hieß unsern Vorfahren die Welt, Gard ein Hof, Palast u. s. w. S. Wachter, Ihre, Adelung u. s. w. — H. [Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 529, Anm. † — D.]

Architektonik, d.i. Baueinrichtung. Wie jeder Vogel sein Nest, sein Dach und Fach, sich angemessen baut, sollten es weniger die Menschen? So treffliche Meister über diese Kunst, gründlicher als über irgend eine andre, geschrieben haben, so konnten sie außer dem mathematischen Theil einer Kunst, die kein reines Ideal hat, auch kein solches geben. Sie ist da, daß sie jeder Absicht der Menschen ortmäßig, rein und vollkommen diene. Man nennt sie eine schöne Kunst; gewiß nicht ohne Zweck, nicht ohne Mühe, ohne Bedürfniß entstanden und ausgebildet.

Zweite freie Kunst des Menschen.

Geselle sich zu dieser schönen und nützlichen Kunst also sogleich ihre mitgeborne Schwester, die Kunst des Gartens; des Gartens in dem großen Sinn nämlich, daß eine Gegend mit allen ihren Erzeugnissen ein Garte werde. Ein Bezirk, wo jedes Land und Beet das Seine, in seiner Art das Beste trägt und keine kahle Höhe, kein Sumpf und Moor, keine verfallene Hütte, keine unwegsame Wüstenei von der Trägheit ihrer Bewohner zeige — wo diese schöne Kunst ein Land verschönt, bedarf es keiner Bildsäulen am Wege; lebend kommen uns mit allen ihren Gaben Pomona, Ceres, Pales, Vertumnus, Silvan, Flora entgegen. Die Kunst ist zur Natur, die Natur zur Kunst worden, nicht ohne Mühe, nicht ohne Nutzen und Bedürfniß.

Glücklich die Menschheit, die an Bemühungen und Gegenständen dieser Art Freude zu haben frühe gewöhnt ward. In der Natur Harmonie und Disharmonie unterscheiden, den Charakter jeder Gegend kennen und gebrauchen lernen, mit dem regen Triebe, das Schöne der Natur allenthalben zu erhöhen, zu versammeln: wäre dies keine schöne Kunst, so gäbe es keine. In der Kindheit schon keimt zu ihr der Trieb in uns. Gewächse zu erziehen, Blumen zu pflegen, sich Garten, Haus und Hof einzurichten, ist das Geschäft der kindlichen Hand. Und mit welchem Eifer erklimmt der Jüngling, um eine neue Aussicht zu genießen, Höhen und Berge! Wie selige Stunden verträumt er in der Dämmerung des Hains, an der Quelle des Thals! Könnte Jeder ins Werk setzen, was er hier träumte, und würde seine Thätigkeit frühe dazu geleitet, wie schöner würde dadurch das Leben! durch Anbau jeder Naturschönheit die Erde wie schöner!

Nicht ohne Grund also fing der Gesang der ländlichen Muse von Einrichtung der Natur und des Lebens, von Werken und

Tagen[1]) an; die große Ordnung der Zeiten, der Lauf des Himmels, sofern er die Erde regiert, waren jene Naturpoesie, der Menschheit früheste, vielleicht auch die letzte, bleibendste Muse. Wenn mit den Jahren uns die Tuba längst widrig ward, tönt uns die Hirtenflöte noch lieblich; Ceres' und der Flora Kränze verjüngen den Greis, um dessen Schläfe die Lorbeern längst verwelkt sind. Sollen Beschreibungen der Natur nur als schöne Dichtungen gelten, deren Ausübung und Darstellung keine schöne Kunst wäre? Dafür hielt sie die alte und älteste Welt; die ersten Gesetzgeber gingen von dieser schönen Kunst aus, und die reifste Philosophie des Lebens wird zu ihr zurückführen. Lebendiger Naturunterricht wird und muß einst unser todte Schulunterricht werden, wohin auch jetzt schon das Bedürfniß spornt, und das allenthalben vermehrte Naturstudium sowie jede erlangte Kunde fremder Länder in tausend Winken uns mit Macht und Güte weist. Die Kunst, die aus Natur ward, kehrt zurück zur Natur, allenthalben sie nutzend, sie verschönend.

Dritte freie Kunst des Menschen.

Außer Wohnung und Nahrung bedurfte der Mensch Kleider; zu welch einer schönen Kunst ward ihm durch dies Bedürfniß die Pforte geöffnet! Wenige Völker der Erde gehen nackt, keines vielleicht ganz nackt; und auch bei den halbunbekleideten ersetzt eine Verzierung ihres Körpers den Schmuck des Gewandes. Es kommt nicht darauf an, in welchem Geschmack diese Verzierung geschieht; vom Triebe zur Verzierung selbst ist die Rede.

Da war dann bei allen Völkern die Darstellerin der schönen Natur aus eigner schöner Kunst das Weib, die Jungfrau. Sie, das jüngste Kind der Natur, stellte die Mutter, wie sie erscheinen will, dar, eine lebendige Naturschönheit. Liebe war ihr Beruf! Liebe zu gefallen, erweckt Liebe. Was sie begehrte, sollte der Weigernden werden; unsichtbar also mußten die Bande sein, wodurch sie an sich zog und siegte. Scham, die jüngste Huldin, gesellte sich zu ihren Schwestern Reiz und Liebe; so ward durch Veranstaltung der Natur selbst die schönste Kunst, eine anständig-sittliche Darstellung des weiblichen Körpers und Betragens.

Reinheit ist des Menschen erste Zierde, wozu das Weib die Natur selbst zwang. Der klare Bach, der der Jungfrau ihr Angesicht zeigte, badete und stärkte auch ihre Glieder; bei allen feineren Nationen waren die Bäder daher der Liebe, der Gesundheit und den Grazien

[1]) Wie das eine der Gedichte Hesiod's überschrieben ist. — D.

heilig. Verjüngt stieg sie aus der Welle hervor; das erste Gewand, das sie um Schulter und Hüfte schlang, die Blume oder Feder, womit sie ihr Haar schmückte, die Perlen- oder Muschelschnur an ihrer Brust waren der leichte Anfang zu einem großen Concert, das unendlich variirt werden sollte. Es ist variirt durch alle Völker und Zeiten. Lieber ging man in ihm die schroffsten Mißtöne durch, als daß man in Moden der Kleider eintönig ermüden wollte; aber auch in jedem sich bald auflösenden Mißton suchte man, wo nicht eine durch sich gefällige, so doch eine die Schönheit vertretende Schönheit.

Sehet diese Wohlgeschmückte! Vom Kranz ihres Haars bis zum Saum ihres Gewandes tritt sie wie eine Peri daher, des Naturgenius Braut, der Mutter Natur nachahmende Lieblingstochter. Nichts Ungehöriges ist in ihrem Schmuck, nichts Fremdes; kein Reiz kann ihr entwandt, kein Schmuck ihr entlehnt werden; simplex munditiis,[1]) ganz die sie ist, nur sich selbst ähnlich.

Und doch ist Alles in diesem Schmucke gewählt, jedes Band, die Farbe jeder Blume. Giebt's eine schönere Kunst als die Darstellung eines schönen Gebildes im Schmuck des Wohlanstandes sittlicher Reize?

Sehet diese Statue an! Stein kann ein Gewand weder darstellen noch nachahmen; selbst seine Umrisse und Falten zeigt er hart und spröde. Und dennoch betrachtet diese Muse; Kleid und Unterkleid, Gurt und Mantel bis zum Schwunge jeder Falte ist Alles wohlangelegt und zierlich. Dies Haar, dieser Armband, dieser Fußschmuck, wie ganz ziemt er dem fest-sanften Tritt, auf dem die Gestalt ruht! Wie? In der steinern-todten Nachahmung wäre schöne Kunst, was lebend dargestellt es nicht sein sollte? Die Kranzflechterin in Athen, Glycera, setzte den Blumenmaler Pausias in Wetteifer; und ein Wesen, der die Anmuth Natur, der Gefälligkeit ihr Beruf, ihre Erziehung war, sie hätte nicht mehr und feinere Geschmacksregeln abstrahirt, als von denen eine transscendentale Aesthetik je träumte? Man höre ihre Urtheile, ihre Censuren.

Dem Weibe, sobald sie in die Ehe tritt, ziemt nicht mehr der Schmuck der Jungfrau; alle Naturvölker bezeichneten dies bei der Hochzeit und machten es der Braut zur Pflicht. Jetzt sollte die Haube sie zieren; der Kranz, das sprechende Bild des Frühlings ihrer Jugend, war nicht ihr Symbol mehr. Der Matrone endlich wird Anstand Schmuck; und die Vestale (denn auch hier sind die Griechen Muster des höchsten Wohlanstandes in jedem Alter, in

[1]) Hor., Carm., I. 5. 5. — D.

jedem Stande) steht Ehrfurcht gebietend da, in verhülltem Reiz der Schönheit, eine der Göttin gelobte Jungfrau. Beschämen muß die Kleidung der Griechen jede Frechheit, die vor sie tritt, sowie jede groteske Verhüllung, die offenbar nur erfunden ward, Fehler des Körpers zu verhehlen oder versagte Formen zu lügen. Keine von beiden, weder Frechheit noch Heuchelei, erreichen ihren Zweck; Bequemlichkeit und Wohlanstand sind jedem Körperschmuck unerlaßbar.

Nach den Kleidern richtet sich unvermerkt die Geberdung; denn wie man sich selbst ansieht und trägt, so beträgt man sich, so sehen uns Andre an in ihrem Betragen. Zu jeder Zeit sind Frechheit und Ueppigkeit in gleichem Schritt mit einander gegangen, wenn nicht öffentlich, so verstohlnerweise, da gegentheils auch Ehrbarkeit in Kleidern und die jungfräuliche Schamhaftigkeit unvermerkt die Zucht einladen, ja einführen. Vor einem ehrbaren Weibe flieht jeder unanständige Scherz; selbst der Zank der Männer wird in ihrer Gegenwart milder.

Der Gestalt folgt die innere Einrichtung des Hauses. Eine reine Hand wird uns, wäre es auch nur auf einem Blatt, reine Früchte darreichen, auf einer wohlgeordneten reinlichen Tafel. Dem Geist der Weiblichkeit sind wir die schöne Kunst des Lebens, häusliche Ordnung und Zierlichkeit in dem, was uns täglich umgiebt, schuldig; unausstehlich ist dem Gefühl des Weibes, was diese beleidigt, da der Mann es oft weder fühlt noch wahrnimmt.

Dem Allem folgte oder ging vor die schönste und nützlichste Kunst, des häuslichen Fleißes. Seitdem weibliche Hände Gewänder, Kränze, Decken, Teppiche oder auch nur ein Körbchen webten, was ist nicht gewebt und bereitet! Der Finger der Künstlerin Pallas ging tausend Künstlern vor. An diesen häuslichen Erfordernissen, an diesem in Materie und Gestalt so mannichfaltigen sogenannten Hausrath, wie manche schöne Kunst hat sich gebildet und erhalten! Nicht ohne Bedürfniß und Mühe sproßten diese Künste: ihr schönstes, innigstes Bedürfniß war das der menschlichen Natur unentbehrliche Gefühl der Wohlanständigkeit (τὸ πρέπον, decorum).

Vierte schöne Kunst des Menschen.

Dem Mann gebührte ein höheres Anständige, das honestum. Zu schützen, sind Männer da; Kämpfe und Uebungen sind ihr Schönes (τὸ καλόν). Mühvolle Uebungen! ihr Kampfpreis

ist das Schönste der Welt, Dank und Ruhm der Beschützten. Diesen zu verherrlichen, erzeigten sich Zeit nach Zeit mehr Künste; die Gestalt der Männer selbst war dieser Künste schönster und höchster Kampfpreis. Nackt stehen sie da, die Ringer, die Helden; nicht durch das, was sie verhüllt, durch das, was sie sind, wollen sie glänzen. Was selbst den Morgenländer aus seiner Umhüllung riß und gleichsam sichtbar machte, waren Arbeiten, Gefahren, am Meisten der muthige Theilhaber der Gefahren des Helden, das kriegerische Roß. Das Roß zeigt des Mannes Gestalt, leichter und früher zeigten es die Jagd, die Spiele. Das Urbild aller bestandenen Gefahren war Hercules; er durchschritt die Welt und stiftete Kämpfe. Allenthalben war Mühe der Keim des edelsten, des Männlich-Schönen; Aufmunterung zu neuer Mühe war sein Zweck. Der Kampfsänger selbst ward als Theilhaber des Sieges als Sieger gekrönt; nichts Vortreffliches erwuchs ohne Mühe aus müssigem Spiel, wie Pindar's Gesänge singen und preisen.

Fünfte schöne Kunst des Menschen.

Zum Beisammensein bedurfte das Menschengeschlecht von früh auf Sprache; nicht ohne Bedürfniß ward sie erfunden, dies Werkzeug der edelsten Geisteskünste, in ihr selbst wahrlich eine schöne Kunst der Menschheit.

Und auch zu ihrem Erwerb, wer trug das Meiste bei? In Fortbildung der Sprache ohne Zweifel das Weib; sie, die Nennerin, sie, die Bezeichnerin der Dinge mit ihrem leichteren Witz, mit ihren behenderen Organen. Von Müttern haben wir sprechen gelernt; wohl uns, daß wir es von ihnen lernten! Ihr klingender Ton, ihre angenehme Redseligkeit, das unermüdete An-, Zu- und Fortsprechen des weiblichen Geschlechts mit Kindern bringt mit Accent und Geberden, mit Sinn und Gedankenfügung eine Melodie der Sprache in Geist und Herz, eine reiche Quelle des Vielfach-Schönen. Würde Alles, was wir zu den redenden Künsten zählen, geübt, wie wir's lernten, nie ohne Veranlassung und Inhalt, nie ohne Kraft und Zweck: frei und ledig blieben wir von leeren Gedanken- und Wortspielen. Denn kein wahrer, d. i. energischer Ausdruck, keine wirklich schöne Redeform ward als ein müssiges Spiel erfunden.

Ueberhaupt, die Sprache der Menschen, eine wohlklingende, wohlgeordnete, ausdrückende Sprache, welch eine Kunst! Nicht in Wörterbüchern und Grammatiken (da sind nur ihre Materialien und Bauregeln zu finden), im lebendigen Gebrauch und Bau der-

selben, da zeigt sich ihre energische Schönheit. Von einem festen und zarten Organ gesprochen, in Erzählung, Gespräch, Rede ist, mit Montaigne und Plato zu reden, die Sprache eine so leicht hinschwebende dämonische Kunst (un art leger, volage, démonicale), daß diesem geflügelten Wesen nur mit Mühe, oft den Geist tödtend, Fesseln angelegt werden konnten. Jeder Sinn, jede Leidenschaft, jedwedes Alter, jeder Stand, jede Gesellschaft haben ihre Sprache; angemessene Eigenthümlichkeit der Worte und Wortfügungen ist allenthalben ihre schönste Zier, ihre bequemste Kampfrüstung. Hätte Jeder, der spricht und schreibt, diese Kunst inne, wie manche falsche Wortkünste (λογοδαιδαλισμόν)[1]) würden wir entbehren!

* *
*

Doch wir vergessen die „Kritik". „Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht blos Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Civilisirung); denn als einen solchen beurtheilt man Denjenigen, der, seine Lust Andern mitzutheilen, geneigt und geschickt ist, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit Andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von Jedermann gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist, und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen, — oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses, bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als — sie sich allgemein mittheilen lassen, wo denn, wenn gleich die Lust, die Jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich

[1]) Nach dem Platonischen λογοδαίδαλος, wonach Ausonius, Epist., XIV. 26 λογοδαιδαλία bildete. — D.

vergrößert."*) Ist dies die reine Geschichte der Menschheit in Betracht ihres Wohlgefallens am Schönen? Ein auf einer wüsten Insel Verlassener ist so wenig ein reines Exemplar des ursprünglichen Naturmenschen, als wenig das Ausputzen des Mannes würdige Beschäftigung ist. War der Verlassene in der Gesellschaft (denn in dieser ist er geboren) zur Reinheit gewöhnt, so wird er auch in der Einsamkeit seine Hütte rein halten. Liebte und kannte er die Blumen, so wird er sie auch jetzt aufsuchen, pflanzen, anwenden, wie er gut findet. War er menschlich zu leben gewohnt, so wird er auch hier nach seiner Art als ein feiner Mensch leben, wenn er gleich unglücklicherweise seine Lust Andern nicht mittheilen könnte. Nun aber (Dank der Natur!) sind wir auf keine wüste Insel hingeworfene, sondern der Gesellschaft gehörige Geschöpfe; sie ist uns, wir sind ihr angeerbt. Gegenseitige Mittheilung fordern und genießen wir nicht „aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist" (fremde Wortspiele!), sondern weil ein gemeinschaftliches Bedürfniß uns bindet, weil wir zu gegenseitiger Mittheilung die dringendsten Neigungen und Triebe in uns fühlen. Farben, Muscheln und Vogelfedern sind keine ursprünglich dictirten „Reize" der Menschheit, denen „mit der Zeit nur" die Formen nachgekommen wären; und eine wohlgefällige Zier in Kleidung, hat sie nicht auch einen „Genuß" bei sich? Wäre aber die auf den „höchsten Punkt gekommene Civilisirung" so weit gekommen, daß sie aus Canots und Vogelfedern das Hauptwerk der verfeinerten Neigung machte, so zeigte sie eben damit, daß sie nichts weniger als die höchste Civilisirung sei; so wie „Empfindungen nur so weit werth zu halten, als sie sich allgemein mittheilen lassen", Mangel an aller Empfindung zeigt. Wenn die dem Lüstenden selbst „unbeträchtliche Lust an einem Gegenstande durch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrößert", wie nennt man auch in der verderbten Gesellschaft diesen ohne Lust lüstenden Allgemeinlust-Mittheiler? Entstellt wird durch solche Vorstellungen die Menschheit in ihren heiligsten Anlagen und der Mensch zum Affen der Gesellschaft erniedrigt.

Auf dem Wege der Natur sahen wir etwas Schöneres.

Erstens. Der Mensch ist seiner Gattung nach ein Kunstgeschöpf. Auf den Gebrauch thätiger Vernunft mittelst sinnlicher Organe, mithin auf Kunst, ist das Sein und Wohlsein seines Geschlechts gebaut; nur durch Kunst ist er, was er ist,

*) S. 161 f. — H.

worden. Seine Bedürfnisse zwangen ihn; seine Fähigkeiten und Kräfte luden ihn dazu ein; Kunst ist ihm als Menschen natürlich. Zweitens. Das Schöne und Häßliche, das Wohlgereimte und Abgeschmackte unterscheiden, ist dem Menschen kein Spiel müssiger Ideen, sondern das Gefühl derselben ist sein Naturcharakter, sein inneres und äußeres Bedürfniß. Wenn allenthalben in der Natur Schönheit nur der lebendige Ausdruck des Wohlseins der Geschöpfe jedes in seinem Element ist, sofern diesen Ausdruck des Menschen Sinne sich harmonisch empfinden: so ist auf dieser vielsprossigen Leiter dem Menschen das Schöne nirgend uninteressant, Angenehmes und Widriges nirgend gleichgiltig. Er lebt in der Natur, ihr harmonisch gebaut, und muß mit ihr leben. Daher die Geschichte seiner Cultur in Anerkennung und Uebung des Schönen, natur- und kunstmäßig. Diese ist ein menschlich geformter Abdruck jener. Drittens. Da die Natur auf die Fortdauer der Geschlechter Alles angelegt und berechnet, mithin den Flor der Schönheit in die Zeit der Blüthe gesetzt hat, so müssen sich im Verhältniß beider menschlicher Geschlechter ebenso natürlich Schönheit und Liebe paaren, als ebenso natürlich, d. i. dem Charakter unseres Geschlechts gemäß Wohlanständigkeit ihnen sogleich zur Seite tritt, die ebenso wenig von bloßem Uebereinkommniß der Gesellschaft abhängt als Schönheit und Liebe. Nicht „des allgemeinen Mittheilens wegen“ ist der Wohlanständige anständig, sondern sein selbst wegen; des Menschen Gestalt, seinen Bedürfnissen und Trieben, der ganzen menschlichen Lebensweise geziemt Anstand. Dem Reiz der Schönheit ist er in einer unverdorbenen Menschennatur congenialisch. Cynismus verjagt die Gefühle der Schönheit, mit ihr das zarteste Wohlsein unsers Geschlechts; er brutalisirt die Gattung. Nicht aus gedankenloser Nachahmung ist er zu meiden, sondern aus Gefühl seines Unbestandes mit der Menschheit. Ihrem Charakter zuwider ist er auch dem Einsamen häßlich.

Hinweg also jene falschen Principien, zu denen man die Künste des Schönen erniedrigt, „müssiges Spiel, bedürfniß- und lohnfreie Uebung, marktende Mittheilung in der Gesellschaft“! Ohne Bedürfniß und Ernst ward keine Kunst, keine läßt mit sich spielen, keine wird ohne Lohn geübt. Der Regent wie der Künstler arbeiten um Lohn; jedes Werk erfordert Mühe; ohne Bedürfniß und Zweck, mithin ohne Nutzen ist kein Geschäft, geschweige eine ächt-schöne Kunst nur denkbar. Je mehr die Vernunft der Menschen sich besinnt, desto mehr müssen auch ihre Künste des Schönen vom Tändeln zum Ernst, vom Zwecklosen zur Absicht zurückkehren.

Offenbar arbeitet hierauf die fortgehende Cultur der Menschheit. Wie manches unnütze Spiel mit Gedanken, Worten und Sachen haben wir schon weggeworfen; zu hoffen ist, daß wir noch manches andre abwerfen werden.

Ehe man eine schöne Gegend im Spiel zeichnet, muß man sie kennen und sehen lernen. Der Unterricht wird sich also dahin wenden, sie recht zu sehen, ein gutes Auge sowol als eine richtige Hand zu gewinnen. Die ernstesten Wissenschaften, Naturkenntniß und Mathematik, werden also allem Schönen Grundlage werden, weil die Natur es fordert. Diese mit Wahl und Absicht gebrauchen, ist die durch alle Bestrebungen der Menschheit sich erstreckende Kunst, bei welcher es der Begriff dieses Gebrauchs schon mit sich bringt, daß die Mühe eine süße Mühe, der Ernst kein saurer Ernst sei. So weit die Natur verschönert, d. i. vom Menschen seiner Natur harmonisch mit Wahl und Absicht angewandt werden kann, so weit erstreckt sich das Gebiet des Schönen in Wissenschaften und Künsten.

Da Alles dies zum Wohlsein der Menschen geschieht, so müssen jeder Bestrebung zur Kunst Bedürfnisse und Triebe, Begriffe und Neigungen zum Grunde liegen, ohne welche kein Bestreben stattfindet. Alles Lebendige in der Natur strebt zum Wohlsein, d. i. die Natur sich, sich der Natur harmonisch zu machen; der Mensch allein kann es mit Vernunft und Ueberlegung. Je zu reellern Zwecken er diese Harmonie zwischen sich und der Natur stiftet, desto würdiger ist seine Kunst; vom Wohlstande geht sie aus und reicht bis zum feinsten Wohlanstande; denn auch dieser ist nach Verhältnissen und Zwecken ein der Menschheit wesentliches Bedürfniß. Beide Geschlechter tragen dazu bei; es ist das Werk, der Kampfpreis ihres Lebens. Daß ihre Neigungen hiebei frühe und recht gelenkt, daß die Mittel dazu gefördert und recht angewandt werden, dies ist das fortgehend wachsende Geschäft menschlicher Kunstweisheit.

2.

Poesie und Beredsamkeit.

„Es giebt nur dreierlei Arten schöner Künste, die redende, die bildende Kunst und die des Spiels der Empfindungen (als äußerer Sinneneindrücke). — Die redende Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst, ein Geschäfte des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; Dichtkunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäfte des Verstandes auszuführen."*)

„Der Redner also kündigt ein Geschäfte an und führt es so aus, als ob es blos ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten." Ernster Demosthenes, darf dies sagen, wer eine Deiner Reden gelesen, wem Dein Nachdruck, Deine δεινότης, im Inhalt, Zweck und der Form Deiner Reden bekannt ward? Du hättest ein Geschäft angekündigt und es im Reden so ausgeführt, als ob es blos ein „Spiel der Ideen" sei, um die Zuhörer zu unterhalten? Und Ihr andern ernsten Redner der Griechen, Ihr Römer, die Cicero's Orator und das spätere Gespräch vom Verfall der Beredsamkeit so strenge mustert, Du selbst, Tullius, wußtest es nicht, daß die Beredsamkeit „ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten, die Kunst, ein Geschäfte des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben"; Quintilian auch nicht; und Du, guter Sokrates, der über

*) S. 202 f. — H.

manches kleine Wortgeschwätz die Sophisten ironisch zusammentrieb, Du gar nicht.

„Der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte.“ Und daß „doch so viel“ herauskäme, griff er vielleicht in einen Glückstopf? Seinen Kopf, den Glückstopf, schüttelte er so lange, bis durch ein Zusammentreffen der Ideen „im freien Spiel der Einbildungskraft so was für den Verstand herauskam, das aussah, als sei es ein Geschäfte des Verstandes“.

„Der Redner giebt also zwar etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht, und was doch sein angekündigtes Geschäfte ist, nämlich den Verstand zweckmäßig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben.“ So kündigte sich kein Dichter des Alterthums an; ein bloßes „Spiel mit Ideen“ war so wenig sein Präconium, als der eingeschränkte Zweck, „Verstandesbegriffen Leben zu geben“, immer sein Zweck, sein Hauptzweck war. Auch die Kunst des Redners beruhte auf nichts weniger als auf dem feinen Betruge eines Verstandesdiebstahls.

Wie niedrig stünden Redner und Dichter, wenn sie dies tändelnde Spiel zum Geschäft ihres Lebens machten! und wie übel zusammengeleimt wäre die menschliche Natur, wenn sie dieses Spiels bedürfte! Der Verstand müßte die Einbildungskraft, diese den Verstand hintergehen, und der beide hintergehende Täuscher wäre der „redende Schönkünstler“! Jetzt schlägt er sein Hokus von oben herab: es ist Beredsamkeit; jetzt das Pokus von unten hinauf: es heißt Dichtkunst.

Da diese Wortspiele der „kritischen“ Schule geradehin zu bündigen Grundbegriffen ihrer ästhetischen Beurtheilung aller alten, neuen und neuesten von ihnen sogenannten redenden Künste dienen, wobei die vormals geltende Kritik von Aristoteles bis Lessing als eine unwissende Schülerin behandelt wird, der es an ächten Grundsätzen gefehlt, so wird es der Mühe werth sein, zu sehen, worin die Vorwelt in Lehre und That das Wesen der Rede- und Dichtkunst, das Werk der sprechenden Muse setzte. Wir nehmen den Faden auf, wo wir ihn bei den Anfängen der Künste sinken ließen, und reden zuerst

I. Von der Dichtkunst, als eine menschliche Kunst betrachtet.

„Poesie“, sagt ein Schriftsteller, „ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, wie der Gartenbau älter als der Acker, Malerei als Schrift, Gesang als Declamation, Gleichnisse als Schlüsse, Tausch als Handel. . . . Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit.“*) Was hier abgerissen gesagt wird, haben du Bos, Goguet, Condillac und wie viele Andre historisch sowol als philosophisch erläutert; der Anfang der menschlichen Rede in Tönen, Geberden, im Ausdruck der Empfindungen und Gedanken durch Bilder und Zeichen konnte nicht anders als eine Art roher Poesie sein und ist's noch bei allen Naturvölkern der Erde.

Als diese bilder- und affectvolle ton- und geberdenreiche Sprache der Menschen sich mehr und mehr zu binden, zu ordnen anfing, so ward, nachdem es der Umfang der Stimme und der Gedanken gab, eine Art melodischen Maßes eingeführt, bei welchem die Geberdung lange noch den Accent unterstützte und die Interpunction vertrat. Wir, die die Sprache von Kindheit auf mit oder gar nach Buchstaben lernen; wir, die die Worte hören, wie sie geschrieben stehn, wie die Grammatik sie ordnet, sprechen und hören Buchstaben und Silben; so hören unbuchstabirte Naturmenschen nicht. Abgesetzt oder ununterbrochen fließen oder stürmen ihre Reden wie ein Strom daher; die Reden des gemeinen Volks, zumal im Affect, erweisen dies täglich. Wenn diesem Strom der Töne Einhalt gethan, wenn er geführt und gelenkt werden sollte, wodurch geschah dies zuerst und vornehmlich? Durch Erzählung. Auf das, was vor mir steht, zeige ich, was in mir vorgeht, drücke ich durch Töne und Geberden aus; was aber abwesend oder einst geschah, bedarf, wenn es vernehmlich werden soll, einer zusammenhangend geordneten Rede. So ward das Epos.**)

1. Das Epos der menschlichen Natursprache.

Nicht anders konnte dies Epos sich gestalten, als es die Sprache und Phantasie des Erzählenden, das Ohr und die Phantasie des Hörenden forderte und gab. Der Naturmensch schildert,

*) Kreuzzüge des Philologen, S. 163. — H. [Hamann's Werke, II. 258 f. — D.]

**) Epos heißt bei Homer Wort, Sache, Geschichte, Erzählung. So das deutsche Wort von werden, das nordische tal (tale) u. s. w. — H.

was und wie er es sieht, lebendig, mächtig, ungeheuer; in der Unordnung oder Ordnung, als er es sah und hörte, giebt er's wieder. So ordnen nicht nur alle wilden Sprachen, sondern ungeachtet der großen Cultur, die sie erlangt hatten, auch die Sprachen der Griechen und Römer ihre Bilder. Wie sie die Sinne geben, zählt sie uns der Dichter zu, insonderheit Homer, der in diesem Punkt, dem Kommen und Entweichen der Bilder, fast unerreichbar der Natur folgt. Ansichten schildert seine Erzählung, Zug auf Zug, Scene auf Scene; so auch Menschen, leibhaft, wie sie da stehn, wie sie sprechen und handeln. Treu erzählt die Muse ihre Worte nach und ändert kein Wort auch in Wiederholung derselben. Veränderte sie solche zum Spiel, würde man ihr glauben? Wie Gestalten und Reden, treten auch die Begebenheiten vor; das Feld vor Troja mit seinen Helden und Abenteuern rückt uns Scene nach Scene vor Augen. Wer bewirkte diesen ruhigen Fortschritt? Die Sprache und in ihr der Verstand des Dichters. Er ordnete die Scenen, das Auge unsrer Einbildungskraft hält sie fest, unsre Empfindung folgt ihnen, als sähen wir leib- und geisthafte Wahrheit. Bei Ossian, bei allen Dichtern, die lebendig erzählten, ist's nach Verhältniß der Sprache, der Zeiten und Sitten ein Gleiches.

Eben hiedurch nun trat die erzählende Poesie, so sehr sie Geschichte war, auf den Weg, sich von dem, was man späterhin Geschichte hieß, zu sondern, indem sie nicht etwa blos, was geschehen war, flach hererzählen, sondern es ganz, wie es geschehen sei, wie es im gegebnen Zusammenhange nicht anders habe geschehen können, leib- und geisthaft darstellen wollte. Als Poesie schafft sie, sie bildet (gignit, creat, condit, ποιεῖ). Daher sie Aristoteles auch für philosophischer als die Geschichte hält, indem sie nicht blos oberflächlich aus dem Gedächtniß und für das Gedächtniß Facta anführt, sondern mit innerer Wahrheit sie geschehen, d. i. entspringen, fortgehn, sich enden läßt und diese Wahrheit unsrer Seele tief einformt. Schon dem Namen nach ist dies ihr Charakter; der Poet ist Erschaffer, Schöpfer; wer dies nicht kann, ist kein Dichter.

Alle Regeln, die Aristoteles aus den Meisterwerken seiner Nation scharfsinnig abstrahirt, entspringen daher und führen dahin; was er über das Ganze der Fabel, über ihren Umfang und Ausdruck, ihre Handlung, über Gesinnungen, Charakter, Leidenschaften, über ihr Wahrscheinliches, ihr Wunderbares sagt, geht aus keinem als aus dem Begriff der lebendigen Darstellung selbst hervor, einer Darstellung (μίμησις), die alle Seelenkräfte in

uns beschäftigt, indem sie das Geschehene vor uns entstehen läßt und es uns mit inniger Wahrheit zeigt. Wer die Macht der innern Plastik unsrer Seele kennt, wie sie Verstand und Sinne, Vernunft und Leidenschaften zu verschmelzen weiß, der wird sie mehr achten und fürchten, als daß er mit ihren Ideen „unterhaltend spiele“. Und wer in der Poesie aller Erdevölker nichts als dies unterhaltende Ideenspiel fand, nun denn, der spiele weiter. Dem Verständigen spricht der Verstand des Dichters; denn Dichtkunst ist Rede (λόγος).

„Wie aber? Homer's Götter, seine Kalypso, Dante's Hölle und Fegfeuer, so viele Abenteuer-, Helden- und Rittergeschichten, Ariost, die ganze Feenwelt, Shakespeare's Caliban, Ariel, sind's nicht unterhaltende Phantasien?“ Uebel, wenn sie dies nicht wären; übel aber auch, wenn sie nur unterhielten. Nicht daß diese Phantasien uns angenehm vorspielen, sondern daß von einem verständigen Dichter eine derselben blos als Spiel ersonnen und gebraucht worden, das wird geleugnet. Homer's Götter waren seiner Welt so wesentlich und unentbehrlich als der Körperwelt die Kräfte der Bewegung. Ohne die Entschlüsse und Wirkungen des Olympus geschähe nichts auf seiner Erde, was und wie es dem Dichter geschehen sollte. Homer's Zauberinsel im westlichen Meer gehört auf die Karte der Wanderungen seines Helden so nothwendig, als sie damals auf der Weltkarte stand, dem Zweck seines Gesanges unentbehrlich. So dem ernsten Dante seine Himmels- und Höllenkreise. Mit abenteuerlichen Rittergeschichten ist freilich viel gespielt worden; was aber in ihnen nur Spiel war, ging vorüber; es wird von uns nicht oder äußerst langweilig gelesen. Dagegen wen erfreuen, wen belehren nicht noch als Gebilde der Wahrheit Ariost's Donne, i Cavalier, l'arme, gli amori, le cortesie, l'audaci imprese? Wer lebte, wer dachte und empfand nicht in der Welt der Peris, der Feen und Geister, sobald sie ein genie- und verstandreicher Dichter schuf? Was in ihr geschah und durch sie gesagt ward, konnte nicht anders als in ihr empfunden, durch sie gesagt werden. So in der nordischen, griechischen und jeder Mythologie, so in jeder Welt eines eigenthümlichen Empfindungskreises. Dichtungen und Fabeln, Allegorien und Symbole sind Sprachformen des Dichters, in denen er Gedanken abbildet, mit denen er Empfindungen weckt oder bezeichnet. Homer's, Dante's, Milton's Epopöen sind Encyklopädien und Universa aus dem Herzen und Geist ihrer Dichter; sie entwerfen die Karte ihrer innern und äußern Welt.

So Shakespeare die seinige in seinem ungeheuern Welt-

und Naturtheater, in dessen Höhen auch Ariels schweben, in dessen Mondgefilden auch eine Titania schläft. Im fabelhaftesten seiner Stücke spricht sein Theseus, selbst eine dramatische Person, also:

„Ich glaubte nie an diese Feenpossen
Und Fabelei'n. Verliebte und Verrückte
Sind beide von so brausendem Gehirn,
So bildungsreicher Phantasie, die wahrnimmt,
Was nie die kühlere Vernunft begreift.
Des Dichters Aug', in schönem Wahnsinn rollend,
Blitzt auf zum Himmel, blitzt zur Erd' hinab,
Und wie die schwangre Phantasie Gebilde
Von unbekannten Dingen ausgebiert,
Gestaltet sie des Dichters Kiel, benennt
Das luft'ge Nichts und giebt ihm festen Wohnsitz.
So gaukelt die gewalt'ge Einbildung."*)

Worauf Hippolyta, gleichfalls dramatisch, antwortet:

„Doch diese ganze Nachtbegebenheit
Und ihrer aller Sinn zugleich verwandelt,
Bezeugen mehr als Spiel der Einbildung.
Es wird daraus ein Ganzes voll Bestand,
Doch seltsam immer noch und wundervoll."

Der Genius nämlich, der in seiner Art ein höherer Verstand ist, mit Absicht giebt er zu sehen, was vor und außer ihm Niemand sah; seine Welt ist eine Welt innerer Wahrheit. Sobald er spielt, indem er unterhält, um zu spielen, und spielt, um zu unterhalten, hat er, wie jener israelitische Hercules, seine Locke verloren: ludit, infelix misere ludit, kein Schöpfer mehr, sondern ein Spieler.

Wirkungen zeigen vom Werk; also was die darstellend erzählende Poesie nicht etwa nur, um dem Verstande „spielend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben", sondern um die Phantasie zu bändigen und zu ordnen, um allen Kräften und Neigungen der menschlichen Natur Richtung zu geben, was sie hiezu für Hilfe geleistet, zeigt die Geschichte der Menschheit. Indem sie Begebenheiten als ein Ganzes umfassen, Charaktere zeichnen, Gesinnungen sprechen, in Wirkungen die Ursachen vorführen, Alles mit höchster Eigenthümlichkeit

*) *Shakespeare's Midsummer- nights dream*, Act. V. Sc. 1., A. W. Schlegel's Uebersetzung. — H.

darstellen thätlich lehrte, gab sie, wie Herodot erweist, nicht nur der ältesten Geschichte Gestalt, sie schuf die Geschichte; sondern früher noch, indem sie Formen der Götter und Helden schuf, reinigte sie die wilden Vorstellungen und gangbaren Märchen des Volks von Himmelsstürmern, Titanen, Ungeheuern, Gorgonen. Sie zwang die ausgelassene Phantasie unwissender Menschen, die nirgend ein Ende findet, unter Gesetze, in Grenzen. Späterhin gab die epische Poesie der dramatischen Kunst Raum und Form; das gesammte Alterthum betrachtet Homer's Gedichte als die Quelle aller schönen griechischen Künste. Auch Redner und Philosophen schöpften aus dieser Quelle; Künstler fanden in Homer ihre Werkstätte.

In spätern Zeiten hatte die erzählende Dichtkunst (man nenne sie Epopöe oder Roman und Romanze) zwar nicht immer eine so entschieden große, noch aber stets eine merkwürdige Wirkung auf die Bildung und Umbildung der Nationen. Dante's Gedicht schuf die ganze italienische Dichtkunst; Cervantes' Roman stürzte die eingewurzelte Denkart der Ritterromane, wie Butler's Hudibras unter den Briten der Schwärmerei mehr Einhalt that als lange theologisch-philosophische Deductionen. Hätte jede Nation zu rechter Zeit ihren Homer gehabt, der den rohen Gebilden ihrer Phantasie Verstandesform, Maß und Absicht zu geben Macht gehabt hätte, wie weit wäre sie durch ihn auf einmal fortgerückt an Geistesbildung! Denn was in einzelnen Fällen ein einfaches, oft rohes Heldenlied, eine Romanze geleistet, erweist die Geschichte der Völker.

Mit keiner Dichtungsart spielt man mehr als mit dem Roman; indessen zeigt und bewährt selbst die Entstehung unsrer Romane aus der erloschenen Helden- und Ritterzeit nicht nur den tiefen Grund der Poesie in der menschlichen Seele, sondern auch auf dieselbe ihre umfassend-innige Wirkung. Welche geheimste Kammer des Herzens und Geistes blieb Richardson's, Fielding's, Sterne's, Friedrich Richter's Romanen verschlossen? welche derselben haben sie nicht als ihr Eigenthum bewohnt! Betrügt man durch die Einbildungskraft den Verstand, wenn man, vereinigend beider Geschäft, das menschliche Herz und Leben von innen und außen so darstellt, daß der Leser in und mit dem Dargestellten lebt? Leset Diderot's Ehrengedächtniß auf Richardson, leset Rousseau's Vorrede zur Héloise, und was Fénélon über die Dichtkunst sagt: ja, wem sagte dies sein eignes Herz nicht; wer lebt, wer formt sich nicht selbst in einer wahren Dichtung?

Die Zeit der Zorn- und Blut- und Rach-Epopöen, noch mehr der müssigen Ritter- und Heldenzüge (hoffen wir) ist vorüber; und

da jetzt ein andres Vließ zu erobern, ein andres Troja zu zerstören ist, da der Poesie die Zeiten kommen, von denen Virgil singt:[1])

Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas, erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles,

so darf und soll sie jetzt am Wenigsten spielen.

2. Poesie menschlicher Empfindung.

Daß die Poesie die Empfindungen ausdrückt, mit den Empfindungen nicht spielen dürfe, sagt schon ihr Name. Der Empfindung ist jedes Wort, ein Accent, ein Blick heilig; zuwider ist ihr nichts mehr als ein Spiel mit sich, wo sie es innig meint, ihr Bild mißgebraucht zu einer Carnevalsmaske.

Wirkliche Empfindung erzeugte die erste Poesie dieser Gattung, wie die naiv-herzlichen Gesänge aller Naturvölker zeigen; ihre Empfindung nahm zu Hilfe, was die Natur ihnen Wahrhaftes nur geben konnte, Bilder, Accente, Töne, Geberden. Die Sprache der Töne, sofern sie Leidenschaft ausdrücken, kennt durchaus keine Heuchelei; sie sagt, was sie zu sagen hat, jeder fühlenden Brust mit der ausdrückendsten Bedeutung. Ebenso innig verknüpfen sich mit ihr Worte und Geberden; unwillkürlich ruft sie solche auf, sie zu begleiten; Wesen der Natur, nothwendige Harmonie ist's, die alle bindet. Widerlicher wird nichts empfunden, als wo dies Band, widersinnig geflochten, sich in ein schwirrendes Getön eitler Fäden auflöst, wo der Gesang lahmt und lügt, wo die Empfindung spielt und heuchelt.

Wie ernst meinten es die ältesten Hymnen und Chöre! Treu der Empfindung spricht auf der griechischen Bühne, was da spricht. Pindar's Gesänge selbst, so ausschweifende Spiele der Einbildungskraft sie zu sein scheinen, so stark und heilig sprechen sie ans Herz, geordnet jeder für seine Stadt, seine Provinz, seinen Helden und Halbgott, für seine Musikart und Art des Sieges. Ernstprächtige Gebäude, mit denen sie der Dichter selbst vergleicht.[2])

Vorzüglich vor Allem zeigt die dramatische Form das Innig-Wahre der Dichtkunst, deren höchste, vielartigste, concentrirteste Darstellung eben sie ist. Sie giebt Schauspiele, in denen der Sage nach Alles, der Wahrheit nach für Ohr und Seele nichts gespielt, Alles gehandelt, motivirt sein muß; das wollen die Worte Action, Act, Drama (Handlung), Performance u. s. w., sie fordern es unerbittlich. Wer auf diesem Schaugerüst

[1]) Buc., IV. 5–7. — D.
[2]) Ol., VI. 1–4. — D.

mit den Ideen unsrer Einbildungskraft oder unsern Empfindungen spielen zu dürfen glaubt, wer als Kritiker spielend urtheilt, der ist des hölzernen Pulcinella selbst nicht werth; denn auch dieser meint es, wenn Puppe an Puppe klappt, sehr ernsthaft.

Offenbar kommt die ganze Verwirrung vom Mißverständniß des vieldeutigen Worts Spiel her,*) das eigentlich nichts heißt als eine leichte Bewegung.**)

Der leichten Bewegung unsers Körpers eignete man das Wort vor andern zu, und eben bei den schwersten Bewegungen ward von Ringern, Fechtern, Jägern das Schwerste in ein Leichtes, d. i. in ein Spiel verwandelt.***)

Wem kam diese leichte Bewegung mehr zu als den Geberden- und Saitenspielern? daher sie sich, je schwerere Dinge sie schnell und leicht darstellten, desto mehr des Worts Spiel bedienten.†)

Auf die leichte Bewegung der schwersten Kunstmaschinen sogar ging das Wort über. So ward denn das Spiel der Redner, das Spiel der Affecten, der Action, der Kriegsmaschinen, Kanonen und Bomben (le jeu des machines, des passions, de l'action, des bombes u. s. w.) ein Kunstausdruck.

In diesem Verstande spielt der Dichter allerdings und läßt spielen, Leidenschaften, Charaktere, Geberden; denn daß er in seiner energischen Kunst das Schwerste auf die leichteste Art bewirke, ist allerdings der Ehrenpunkt derselben. Gehen die Räder schlecht, stockt's hie und da und allenthalben, wehe dem schlechten Dichter und Kunstspieler!

Sofern spielt der Dichter auch mit unsern Gedanken und Leidenschaften, d. i. er hat sie in seiner Hand, sie zu erregen, festzuhalten, zu verwandeln, verschwinden zu machen u. s. w., Alles aus Kräften seines Genie's, nach Maßgabe seiner Kunst. Fehlt ihm jenes, überschreitet er diese, so ist er ein schlechter Kunstspieler.

Da nun mit jeder leichten Bewegung, wir mögen sie selbst bewirken oder anschaun, anhören, eine gleiche Bewegung unsrer Lebensgeister verbunden ist, so ging der Name Spiel in die Bedeutung einer anmuthigen Bewegung oder Begebenheit über, die

*) Spil (Litera E in medio vocis ab antiquis non agnoscitur) est vox valde aequivoca et non unius domicilii. Igitur ne tot voces, quae praeter sonum nihil habent commune, confundantur, totum agmen docendi causa in duas classes dispescam. *Wachter.* Die Classen sind indessen bei ihm nicht wohl gesondert. — H.

**) So sagen wir: die Lüfte, die Lichtstrahlen, die Farben, die Flamme spielen. — H.

***) Daher die Ausdrücke unsrer Vorfahren: mit Schwertern, Vögeln, Würfeln, Fäusten spielen; das Feder-, Wind-, Jagd-, Turnierspiel u. s. w. — H.

†) Saitenspiel, Geberden-, Possen-, Gaukelspiel, Schauspiel u. s. w. — H.

sich auf die Erzählung oder Darstellung der Begebenheit erstreckte. *) Spiele zu sehen, Beispiele zu hören, versammelte sich das Volk; des Rhapsoden Epos, die Chöre und Dithyramben, aus denen das griechische Theater erwuchs, zogen das Volk an sich als Spiele.

Da glaubte nun ein Gaffender leicht, das Spiel sei blos ihm zur Ergetzung, d. i. zur Zeitkürzung vorgestellt; der anmaßende Gaffer meinte vielleicht gar, aus seiner Convenienz der Vorstellung Regeln vorschreiben zu dürfen, wie lange z. B. der Weinende weinen, der Sänger singen, der Chor der Götter verehren müsse, weil sie ihm spielen.

Wie es aber von Dem, der die Vorstellung in ernsterer Absicht gab, oder von Dem, der sie nach Regeln der Kunst darstellte, niedrig gewesen wäre, sich hierin dem Gaffenden zu bequemen, so wird der Mißbrauch des Namens Spiel schon hiemit sichtbar. Die Vorstellung ward vor dem Volk gegeben; es konnte durch Anschauung derselben sich ergetzen, sich belehren u. s. w., nicht aber konnte es aus seinem Wohlgefallen einer in sich selbst gegründeten Handlung Gesetze geben. Bei jedem Kampf- oder Glücksspiel mögen die Zuschauer nach Gefallen urtheilen, denken, empfinden, hoffen, fürchten und wähnen; die Kampf- oder Glücksspieler spielen sich, nicht ihnen.

Endlich gab es lustige, selbst lustig-grausame Spiele, die wirklich dem Volk gegeben wurden, in denen es durch Zuruf und Forderungen sogar mitspielte. Es gab betrügerische Spiele, mit denen das Volk geäfft und hintergangen ward, in denen man ihm also (wie unsre Sprache sagt) mitspielte, z. B. Wunder- und Gaukelspiele. In diesen Bezirk wollen wir keine der schönen Künste, wäre es auch nur zur Zeitkürzung, pflanzen. Jedes ehrliche, geschweige edle Spiel ist ein Wettkampf nach Regeln zwischen freien, ihrer Vernunft mächtigen Personen, mit Treue und Gleichheit. Jeder Betrug im Spiele ist verhaßt und unedel.

„Wie aber, soll der Dichter nicht täuschen? Will nicht das Volk getäuscht sein?“ Von Tausch kommt täuschen, und allerdings täuscht mich der Dichter, wenn er mich in seine Denkweise, in seine Handlung und Empfindung versetzt; ich tausche mit ihm die meine oder lasse sie, so lange er wirkt, schlummern: ich vergesse mich selbst. Dem darstellend erzählenden Dichter folge

*) Spel, fabulatio, sermo, historia, doctrina; spillan, narrare, praedicare, nunciare. (S. Wachter, Somner u. A.) Beispiel, Widerspiel, Gegenspiel, Larspiel (Predigt), Gottspiel (gospel, evangelium, Gottesrede). — H.

ich willig, wohin er mich führt; ich sehe, höre, glaube, was er mich sehen, hören, glauben macht; vermag er dies nicht, ist er kein Dichter. Ein Gleiches ist's mit dem Ausdruck seiner Empfindungen; vermöge der dem Ausdruck selbst einwohnenden Macht fühle ich mit ihm. Die dramatische Vorstellung endlich, unterhält sie mich blos als Spiel oder schafft dem Verstande spielend einige Nahrung, so hat sie gewiß den ihr eigenthümlichen, dramatischen Zweck verfehlt. Vergessen soll ich mich selbst, vergessen sogar meine Zeit und meinen Raum, auf den Flügeln der Dichtkunst in die dramatische Handlung, in ihre Zeit, ihren Raum getragen. Von Decorationen hängt dieser Tausch nicht ab; denn historisch vergesse ich nicht, daß ich vor einem Brettergerüst stehe, und es wird lächerlich, wenn mich das französische Trauerspiel durch Kunstgriffe und Worte selbst daran erinnert, daß ich nicht davor stehe, sondern hie oder dort zu sein belieben werde. Aus Macht der Handlung, geistig also muß ich da sein, wo der Dichter mich sein läßt; meine Einbildungskraft, meine Empfindung, nicht meine Person steht ihm zu Dienst; was wollte er mit dieser? Legte er's auf eine andre Täuschung an, wollte er mich z. B. um meinen Verstand bringen, daß ich ihm glauben soll, was nach seiner eignen Darstellung nicht zu glauben ist; sänge er mir Empfindungen, die mich jeden Augenblick erinnern, daß keine Wahrheit in ihnen, sondern Alles nur ein Spiel sei: so gebe ich meinen Begriffen zuerst dadurch Leben, daß ich sein Spiel für Pfuscherei, seine Dichtkunst für eine Unkunst erkläre, die nicht kann, was sie will, und nicht weiß, was sie soll.

* * *

„Wozu", sagt Lessing,*) „die saure Arbeit der dramatischen Form? wozu ein Theater erbaut, Männer und Weiber verkleidet, Gedächtnisse gemartert, die ganze Stadt auf einen Platz geladen, wenn ich mit meinem Werke und mit der Aufführung desselben weiter nichts hervorbringen will als einige von den Regungen, die eine gute Erzählung, von Jedem zu Hause in seinem Winkel gelesen, ungefähr auch hervorbringen würde? Die dramatische Form ist die einzige, in welcher sich Mitleid und Furcht erregen läßt; wenigstens können in keiner andern Form diese Leidenschaften auf einen so hohen Grad erregt werden; und gleichwol will man lieber alle andere darin erregen als diese; gleichwol will

*) Dramaturgie, St. 80. — H. [Lessing's Werke, Th. VII. S. 388. — D.]

man sie lieber zu allem Andern brauchen als zu dem, wozu sie so vorzüglich geschickt ist." Wir wollen ihr solche Tändeleien nicht nachsehn; denn in jeder Form muß die Kritik auf den reinen Punkt treffen, der dieser Form gebührt. Wir kennen Sophokles, wir kennen Shakespeare.

So bei dem Lustspiel. Narren des gemeinen Lebens, langweilige Thoren spielen uns oft gnug ihre langweiligen Spiele; jene ausgesuchten, ausgeführten Theaternarren und Thoren sollen uns mehr als spielen. Nicht blos langweilig lachen wollen wir über sie, sondern was wir sonst nirgend lernen könnten, an ihnen lernen. Die Charakteristik menschlicher Sitten, wo zeigte sie sich offner und entwickelter als auf dem Theater? Und sie soll sich darauf zeigen; dazu ist's Sittentheater.

Der darstellend erzählenden Dichtkunst endlich auf ihrem weiteren Schauplatz menschlicher Wirkung bleibt das bloße Spiel ganz untersagt. Wozu umfaßte sie Himmel, Erde, ja selbst den Orcus? Da sie weder die Geschichte noch den Roman ausschließt (denn wie in der Geschichte viel gedichtet, d. i. zeitmäßig, national, parteiisch, politisch vorgetragen und raisonnirt ist, so darf sie auch aus der Geschichte viel dichten; sie ruft die Verstorbenen dadurch ins Leben); da der Roman, als die weiteste epische Dichtung, vom kleinsten Idyllion und Märchen bis zu Fielding-Richardson's Schöpfungen, zum Agathon-Oberon, Wilhelm Meister u. s. w. hinauf und wieder hinab zum Märchen, zur Aesopischen Fabel steigt: in dies Reich der Circe, das keine Grenzen hat noch haben kann, sollten wir uns blos zum Spiel ohne Mercur's Moly[1]) wagen? Dies Moly ist ernste Kritik, die nirgend, auch im Roman nicht, ein bloßes Spiel, sei's mit Phantasmen oder Gefühlen, verstattet, sondern allenthalben den Spruch der großen Göttin: „Das war ich, dies bin ich, bis ich jenes sein werde", mit Wahl und Absicht befolgt vor sich sehen will, in Bildungen gestaltet vom Dichter. Nur durch Darstellungen solcher Art wird die Dichtungsgabe zur Dichtkunst, ja durch sie oft ein Märchen zur Epopöe, wie ohne sie die ganze Weltgeschichte zum Märchen.

Und da sich in diesem Felde Alles so wunderbar mischt, da in Apulejus' Goldnem Esel Amor's und Psychens Geschichte wie ein schön gearbeiteter Stein begraben liegt, dagegen auf manchem schön gearbeiteten Stein nur Silen's Esel steht: wie nöthig ist hier der Pallas Berührung, die uns das Auge hell macht, von Wahrheit Trug zu unterscheiden! Verbannen soll die Kritik durch ernste Regeln das blos unterhaltende müssige Spiel aus jeder Dichtung;

1) Odyssee, X. 302—306. — D.

nicht, als wäre dies ihr wesentlicher Endzweck, es als Schild emporheben.

Selbst das Talent zu scherzen bedarf des Ernstes; denn eben Scherz ist der menschlichen Cultur zarteste Pflanze. Da wir aus Rabelais', geschweige aus Fischart's Zeit ziemlich hinaus sind, so wollen das Lachen*) und der Jocus gerade die ernsteste Behandlung. Ein scherzhafter Schriftsteller überlebt sich bald, wie so viele Beispiele zeigen; man wird seiner Manier gewohnt und will andre Manieren. War nicht Sterne's unvergleichlicher humour selbst nahe daran, zu ermüden? Der Horazische, Cervantische, Swiftische, Galianische Scherz fliegt die Materie nur an; der feinste weiß sich sogar in den vollsten Ernst zu verwandeln.

Zu jeder Gattung des Vortrages, sei's Poesie oder Prose, gehört Bildung. Warum ist der Name Dichter in seinem Ansehen so gesunken? Weil man unter ihm einen langweiligen Versmacher versteht, einen Spieler (a gleeman, joculator). Die häßlichste Kunst aller Künste, l'art d'ennuyer, ein Spiel zum Gähnen. Wenn in Beispielen über Beispielen die Poesie dies geworden, wenn beinah in jeder Gattung die schärfsten Formen abgestumpft und die geistreichsten Gedankenweisen gemißbraucht sind, wollten wir diese Mißgeburten zu Mustern menschlicher Bildung nehmen? Der Ungebildete kann nicht bilden, der Empfindungslose nicht bewegen; hört oder liest man aber die wahren Dichter und sieht das Füllhorn von Lehre, Trost, Philosophie und Weisheit, das sie zur innigsten Selbstbildung über die Welt ausgeschüttet haben, sieht die ewig lebenden Gebilde der Wahrheit, Schönheit und Güte, die sie der gesammten Menschheit schaffen —

Goldene Harfe Apollo's
Und der dunkellockigen Musen
Mitthronendes Eigenthum,
Der des Tanzes Vortritt horcht, der Freude Beginn!
Die Sänger auch, sie horchen Deinen Zeichen,

*) S. 222 der „Kritik“ wird das Lachen durch „einen Affect, aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts“ erklärt; es ist weder ein Affect, noch darf es jederzeit plötzlich hervorprallen, noch immer auf eine gespannt gewesene Erwartung folgen. Das Lächerliche (γελοῖον) ist von so verschiedner Art, daß zur Exposition desselben in jedem feinen Zuge kaum ein Wörterbuch hinreicht; es verändert, verfeint oder vergröbert sich mit Zeiten und Völkern. Die „Kritik“ scheint nur Späße und Schwänke lächerlich zu finden, sowie überhaupt das höchste Ziel, wohin ihr Scherzspiel gelangen kann, Swift's polite conversations sein möchten. — H.

Wenn der choranführenden Lieder Tact
Du anstimmst, sanft gerührt.

Der ewigen Flamme zückenden Strahl
Löschest Du aus. Es entschläft
Auf Dios Scepter der Adler,
Die schnelle Schwinge zu beiden Seiten hinabgesenkt.

Der Gefieder König! Dunkeln Nebel
Gießest Du über das krummgebogne Haupt,
Süße Fessel dem Augenlid'. Entschlummernd
Hebt er den wogigen Rücken, von Deinen Geschossen durchbohrt.

Auch der stürmige Ares legt
Nieder den scharfen, spitzigen Spieß
Und labt sein Herz mit Tönen Deines Gesangs.
Denn auch der Götter Brust erquicken Deine Pfeile,
Umfiedert rings mit des Latoiden Weisheit
Und der hochgegürteten Musen.

Was aber Zeus nicht liebte,
Schaudert zurück der Stimme der Pieriden,
Der hallenden, es schaudert zurück
Auf der Erd' und im stürmigen Meer.

— — Viel Wundervolles geschieht.
Es täuschen der Sterblichen Herz auch über die Wahrheit hinaus
Mit bunten Lügen künstlich gebildete Märchen.
Und die Charis, sie, die den Menschen Alles lieblich macht,
Giebt ihnen Ansehn, macht das Unglaubliche oft
Glaubhaft; aber die weisesten Zeugen sind
Die kommenden Tage.

— — Der beste Arzt vollendeter Thaten
Ist Fröhlichkeit; und weise Gesänge,
Der Musen Töchter, streicheln sie
Mit sanfter Hand. So mild erquickt die Glieder
Kein warmes Bad, als Ruhm,
Von der Zither begleitet. Es überlebt
Thaten das Wort, das mit Huld der Charitinnen
Die Zung' aus tiefer Brust erholt.

Pindar.[1])

[1]) Pyth.. I. — D.

II. Von der Beredsamkeit als einer menschlichen Kunst.

Rede bedeutete der alten Welt das innere sowol als das sich äußernde Gemüth, Vernunft und Sprache. Redlich und redhaft hieß ein Mensch von Treue und Wahrheit. Wer seines Herzens Gedanken kräftig ausdrücken konnte, hieß beredt. Wem ein Ding ernst und angelegen ist, sagte man, darf für Worte nicht sorgen. Pectus disertum facit,[1]) war aller Naturmenschen Sprichwort.

Aber den römischen Rabulisten, die über Alles Ja und Nein zu sagen wußten, begegneten die alten Germanen hart; sie wollten kein „Geschäft in ein freies Spiel der Einbildungskraft“ verwandelt wissen; sie liebten keine zweizüngig spielende Rede.

So die ersten griechischen Weisen. Als ihre Redner sich allgemach ein „Geschäft zum Spiel der Einbildungskraft“ zu machen erlaubten, von wem lernten sie diese Kunst? Von den Sophisten. Vor wem trieben sie sie? Vor dem unwissend-neugierigen Volk, das über Dinge solcher Art weder urtheilen konnte, noch sollte. Nicht Wesen der Kunst also, es war Mißbrauch der Rede in einer übeln Staatseinrichtung, wenn durch Erregung der Affecten ausgerichtet ward, was der klaren Vernunft allein zugehörte, wenn ein Geschäft zum Spiel der Einbildungskraft gemacht ward.

Daß aber nicht alle griechischen oder römischen Redner Histrionen der Art gewesen, wissen wir aus mehreren ihrer überbliebenen öffentlichen Vorträge; die Gesetze derselben gingen auf etwas Anders als ein Spiel hinaus.

Wenn in den folgenden Jahrhunderten Beredsamkeit hieß, was gleichfalls Mißbrauch der Rede genannt werden sollte; wenn z. B. Chrysostomus selbst in Constantinopel, dem Palast und Theater zu nah, die Athenische Rednerei nachahmte und bisweilen den Tempel zum Theater machte: wer sieht nicht, daß er den Geist der Sachen, die er vortrug, ebenso sehr als den Zweck, auf den er wirken sollte, verkannte? Wenn die französische Hof- und Parlementsberedsamkeit aus ihren Schranken trat und sich einen Wortflitterstaat erlaubte, so mißbrauchte sie der Rede und ihres Platzes wie die britische, wenn über Geschäfte des Staats sie ein Spiel der Affecten wird oder erkauft heuchelt. Lauter Mißbräuche, die in einer übeln Verfassung des Staats lagen und sich selbst straften. Wer unter den Deutschen liest jetzt die weiland französischen Hofredner? Ihre Hofrednerei ist uns so unbrauchbar, wie unsers wohlfeilen Lünig's Staatsrednerei uns langweilig-albern und abgeschmackt vorkommt.*)

*) Großer Herren, vornehmer Minister und andrer großen Männer gehaltene Reden. Leipzig 1709. 6 Theile. — H.

[1]) Quint., X. 7. 15. — D.

Eintönig und geziert sind allerdings auch die meisten Bewillkommungsreden der französischen Akademie; sie mußten es sein, weil man gesetzlich den Vorgänger, den König und den Minister loben mußte. Der Grund des Fehlers lag in einer übeln Anwendung der Rede.

Den französischen Lobreden (éloges) gab daher schon Fontenelle einen freieren Geistesschwung, indem er sie der Wahrheit näher brachte. Die verschiedensten Köpfe, deren Verdienste er zu nennen hatte, legte er wie Wachsbilder zart aus einander, allenthalben mit der feinsten Metaphysik der Sprache.

Indessen kam schon während der Monarchie eine andre Zeit. Buffon, Rousseau, Diderot erschienen, ein großes Triumvirat der Beredsamkeit, Jeder in seiner Art. Des Naturforschers Stil ist ruhig, groß und weit wie die Natur; ebenso sind's seine Vorschriften zur Kunst des Ausdrucks.*) Rousseau, der verscheuchte Menschenforscher, machte durch die Kraft seiner Beredsamkeit mehr Eindruck als durch die Stärke seiner Gründe, die oft weit von der Wahrheit abweichen. Diderot endlich, ein Liebhaber der Kunst voll Begeisterung und voll Sophismen, malt in seiner Schreibart sich selbst mit jedem Wechsel seiner Gedanken. Und der ihnen Allen in großer heiliger Natur vorging, Fénélon, liebenswürdig-beredt, erhaben in Einfalt, er schrieb, wie er dachte und empfand. Aendere Jemand in ihm einen Ausdruck!

Durch so manche, vielseitige Bearbeitung hat die französische Wohlredenheit (Beredsamkeit ist von ihr nur dem Grad nach unterschieden) durchgehen müssen, um dahin zu gelangen, daß auch über die unklarsten Dinge in dieser Sprache wenigstens nichts verworren gesagt werden mag. Die Zeit des gesuchten Witzes ging bald vorüber; je mehr die Vernunft erwachte, steuerte die Beredsamkeit vom Spiel der Einbildungskraft hinweg, Sprache der Vernunft zu werden. An Formen der Rede geht hierin der französische Stil beinah allen Sprachen Europa's vor; auch bei unklaren Dingen herrscht in ihm den Gesetzen des Vortrags nach reine, sogar affectirte Vernunftklarheit. Der Einbildungskraft auch nur in Gleichnissen und Figuren zu viel Spiel zu geben, heißt in dieser Sprache geschmacklos.

Die großen Muster der Engländer in der Wohlredenheit sind gewiß nicht jene phantastischen Wortspieler aus den Zeiten Jakob's und Cromwell's. Seit Tillotson beflissen sich ihre Kanzelredner selbst meistens nur des schlichtesten Vortrages. Und ihre moralisch-politischen Schriftsteller Swift, Addison, Steele, Bo-

*) *Sur le style, discours prononcé dans l'Académie Française par Buffon*, Tom. V. *Hist. natur.*, Par. 1769. — H.

lingbroke u. s. w., die den Stil ihrer Prose geformt haben? Dem Ersten, Swift, hieß das große Gesetz des guten Ausdrucks Angemessenheit (propriety) der Worte, jedes Wortes an Stell' und Ort; durch diese, von ihm mit strenger Pünktlichkeit befolgt, ward sein Witz zum Schwert, und doch blieb in Dingen des Gemeinwesens sein Scharfsinn Jedermann verständlich. Durch politisch-moralische Blätter und Wochenschriften hat die britische Wohlredenheit sich eine Temperatur der Philosophie, Moral und Politik eigen gemacht, die bloße Ejaculationen der Einbildungskraft von selbst ausschließt. Vollends Geschäfte zu Spielen der Worte zu machen, dazu denkt der Brite zu kaufmännisch, zu politisch.

Die deutsche Beredsamkeit war von je her ein Werk des kalten gesunden Verstandes, daher sie sich so gern an Sprichwörter hielt und auf Gemeinplätze zurückkam. Unsre Verfassung machte, daß wir politisch-beredt nicht sein konnten; unsre Staats- und Ceremonienberedsamkeit prangt daher in der Geschichte europäischer Nationen fast caricaturmäßig, feierlich-leer, frostig-ernsthaft. Unsre Kanzelberedsamkeit hatte sich nach des großen Luther's Vorbilde ganz auf den Weg der gesunden Verstandessprache gewandt, bis sie fremde Nationen nachzuahmen anfing; bald aber ist sie, insonderheit seit Spalding's ruhigem Vortritt, in ihre alte Weise zurückgekehrt. Unter allen Völkern Europa's haben wir Deutsche vielleicht den schwerfälligsten Stil; an Spiele der Einbildungskraft ist in ihm am Wenigsten zu denken. So unsre Philosophie, unsre Geschichte; begegne man jener, der sogenannten Popularphilosophie, noch so verächtlich, keine andre wird sie von ihrem Platz verscheuchen. Weder unsre Sprache noch unsre Nation sind transscendentale Spielerinnen; jene wird die ihr aufgezwungene Veränderung des Sinnes ihrer alten bedeutenden Worte bald abschütteln; diese wird sich aus dem luftleeren Raum, wohin man sie im Traum gehoben, baldmöglichst wieder in ihre Region begeben. Diese heißt guter Verstand, Biedersinn, Treusinn.

War also das Amt, das die „Kritik“ der Beredsamkeit anweist, der Geschichte derselben zuwider und nur auf Mißbräuche, d. i. auf Uebertretungen ihres Amtes gebaut, so ist diese Verunglimpfung der Sache selbst noch mehr entgegen. Wozu ist Rede dem Menschen gegeben? Damit er Geschäfte in Spiele der Einbildungskraft verwandle? oder daß er Andern seine Gesinnungen sage? Verstand und Bedürfniß haben die Rede erfunden, Geselligkeit hat sie ausgebildet; nicht zum Spiel, sondern zum Gebrauch, zur Ge-

dankenmittheilung. Rede bespricht sich über Geschäfte, stellt solche dar, giebt ihnen durch Worte Maß, Ziel, Gewicht; nicht spielt sie mit Worten als Meteoren. Alle Lehrer der Beredsamkeit und Wohlredenheit unter Griechen, Römern, den cultivirten Nationen des neueren und neuesten Europa's haben vor diesem Mißbrauch, als dem wahren Verfall der Kunst, gewarnt.

Die große Beredsamkeit fordert große Geschäfte, die mächtige eine mächtige Versammlung; ein starker Wille bei einer großen Vernunft muß jene ordnen, diese regieren. Spiel und Einbildungskraft sind solcher Beredsamkeit entweder fremde oder werden durch sie verderblich. In Zeitkrisen, wo auf einen Entschluß, auf eine Unternehmung Alles ankommt, wer waren die größten Redner? Die mit dem Wenigsten das Meiste sprachen, aus hohem Verstande, tief in die Seele; ein Blick, ein Wort entschied; der phantasiereiche Wortspieler stand beschämt. Menschen von starkem und hochvorragendem Verstande sind jederzeit die dauerndsten Volksführer gewesen; pompöse Schwätzer waren meistens erkaufte oder verblendete Organe eines verschmitzten Kopfs, wo nicht gar aus eignem Triebe Verblender, des Geschäfts und der Sache Verräther. Sie riethen nicht, sondern verriethen.

Die ruhigere Beredsamkeit ist vom Spiel noch entfernter. Ihr Zweck ist, die Sache von allen Seiten darzustellen, dem Entschluß Gründe und Gegengründe vorzuwägen. Je heller und treuer sie dies thut, desto weniger darf sie spielen. Ueberreden läßt sich nur der Schwache, täuschen der Verwirrte, führen der Blinde; aufhellen soll die Beredsamkeit und ordnen, überzeugen.

Niemanden also anders als der „kritisch“-gläubigen Schule wird es die „Kritik“ einreden, daß die Beredsamkeit als Kunst zum Zweck habe, das Wichtige zum Nichts zu machen, zum Spiel der Worte; das Eitle dieser Kunst hat sie selbst in ihrem Gebiet gnug gezeigt. Denn was hätte sie nicht zum Schatten- und Wortspiel gemacht? was ließe sich nicht dazu machen durch ihre entzweienden, begriff- und sachentrennenden Wortspiele und Distinctionen? Und was den Stil betrifft, hat je ein asiatischer Wahnredner (nenne man einen!) längere Perioden voll verwirrter Constructionen, voll ineinandergeschobener Parenthesen, kurz, Pneumata gemacht, als die „Kritik“? Welcher griechische Schul- oder Prunkredner hat endlosere Worte und Phrasen erfunden?*) Diese Gattung von Be-

*) Ein Verehrer der „Kritik“ hat ihre längsten Worte und Phrasen zum Gebrauch der kritischen Poesie, von der wir schon beträchtliche Proben haben, prosodisch gesammelt und geordnet. Unter dem Namen der kritischen Edda wird das brauchbare Werk vielleicht erscheinen; es ist merkwürdig. — H.

redsamkeit an Spielen der Einbildungskraft sowol als an oratorischer Kunst ist in ihr erschöpft.

Der ächten Beredsamkeit bleibt ihr Weg wie ihr Ziel unangetastet. Dies ruft sie auf, jedes Ding (sei's Sache oder Begriff, Geschäft oder Rath) mit dem Nachdruck zu nennen und auszudrücken, der ihm gebührt. So vernunftlos es wäre, auf dem Fischmarkt zu demosthenisiren, so wenig ziemt ein langweilig-schleichender Vortrag dem Ohr einer Versammlung, in der Alle beschäftigt, erleuchtet, geweckt sein wollen; sie hangen an den Lippen des Redners. Und er selbst weiß, wie weit seine Rede Platz greift, wie tief und weit sie die Aufmerksamkeit erfaßt und festhält. Festhalten muß er diese, oder sein Athem ist verloren. Kein „Spiel“ ist dieser Kampf mit der Trägheit, der Unbesonnenheit, der Gedankenlosigkeit, noch minder mit Vorurtheilen, Neigungen, Leidenschaften vieler und vielartiger Menschen; sondern ein Kampf, ein Kampf für Vernunft, Sittlichkeit, Wahrheit.

Nichts weniger also als verrufen wollen wir die Stätten und Anstalten, wo sich noch einige laute Rede, z. B. zur Bildung des Volks erhält, wo man nicht aus dem Stegreif hersagen darf, was dem Redenden einfällt, sondern überdacht, zusammenhangend, mit Würde und Wohlstand gesprochen werden muß, wenn der Redner seine Versammlung, sein Amt, ja auch nur sich selbst ehrt. Woher sollen dem Volk, das nicht liest, Begriffe und bessere Begriffe kommen als von Andern, durch Rede? Und wenn dieses nicht im täglichen Umgange geschehen kann, wo anders als in einer Versammlung, in der der Weisere spricht, die Versammlung merkt? Spreche nur stets der Weisere in ihr, nicht oft der Unverständigste der ganzen Versammlung, unwürdig, mit Ansehen, unwürdig, mit dem Amt zu sprechen bekleidet! Vergesse er nur nie seines Zwecks, die Menge zu unterrichten, ihre Begriffe aufzuhellen, ihr menschliches, moralisches Gefühl zu bilden! Und sei die Wahl und der Ort der Versammlung so eingerichtet, daß Jeder, was ihm frommt und keinem Andern, zu rechter Zeit, bequem und mit Lust höre!

Die Zaubergewalt, die eine menschliche Stimme und der laute Vortrag hat, wollten wir sie zum Spiel mißbrauchen?*) Lies und

*) — — Οἶον γε ποῦ
Ἡ γλῶσσα τ' ἀνθρώπου 'στιν, εἴπερ ὁ μὲν λέγων·
Φεύγωμεν, 'αναπτεροῖ, ὁ δ' αὖ πείθει λέγων·
Μίμνωμεν.

Eupolis.

O mächt'ge Menschenzunge! Sie beflügelt uns
Durch ein Wort: „Fliehen wir!“ Sie hält zurück uns
Durch ein Wort: „Bleibt!“ — H.

wisse das Prächtigste; es wird Dir andringender, wenn es, Dir angemessen, Dein Freund zur rechten Stunde sagt. Die Denkweise Derer, die sich selbst lehrten, und Derer, die durch einen lebendigen Vortrag nicht nur denken, sondern auch sprechen lernten, bleibt entschieden auf ihr ganzes Leben; man hört es einer Schrift an, ob und wie ihr Verfasser zu sich und Andern sprach. Wer z. B. eine Spielerei von Worten und Schemen auf die Redstühle schüttet, die der Rede ans Volk, der klärsten, herzlichsten Menschenzusprache, verständliche Wahrheit, mithin Athem und Macht rauben, hat er nicht dem Volk sein letztes Mittel zur Bildung, das Wort, das unmittelbar an Verstand und Herz spricht, genommen? „Was thut der Mann auf jener mit Schematismen umhangenen Rednerbühne?“ fragt man. Er übt die „kritische“ Beredsamkeit, er „wortspielt“.

Von Jugend auf lasset uns in Menschen ihre edelsten Werkzeuge, Vernunft und Rede, vereint bilden; denn durch sie ward das Menschengeschlecht menschlich. Warum sprechen Naturvölker und Stände über den Kreis von Dingen und Geschäften, den sie kennen, verständig, bestimmt, nachdrücklich, überzeugend? Weil sie ihn kennen und Worte nie ohne Sachen lernten, d. i. weil ihnen Geschäft Geschäft, nicht Wortspiel der Einbildungskraft ist oder je war. Lese man die Reden der sogenannten Wilden in Amerika; man erstaunt über den Verstand und Wohlanstand, über die nachdrückliche Kürze, Ordnung und Bestimmtheit ihrer Reden. Dagegen höret die verworrene Sprache unsrer halbgelehrten, unsrer falsch oder unreif gebildeten Stände an, zumal, wenn sie geziert reden, höret, wie ein Wort das andre überwirft und, was gesagt werden sollte, doch nicht sagt, da das zehnte nicht am rechten Platz steht: woher dieses? Weil sie in Schulen wie in Büchern Worte ohne Sachen lernten. Sie überfüllten den Kopf mit Schällen ohne bestimmte Bedeutung und Anwendung; ihre Phantasie wie ihr Organ spielt. Von diesem bösen Spiel hinweg reiße man das Kind, den Jüngling; er spreche nur das, was er weiß, dies aber lerne er ganz sagen, klar, rund, bestimmt, ohne Scheu, wohlanständig und mit Nachdruck. Freien Menschen ziemt freie Rede; Sclaven mögen umschreiben und verhüllen, Schwätzer mit Formeln und Worten spielen; der Verständige spreche ernst, der Herzliche herzlich.

Nicht hoffen nur, erwarten dürfen wir's also, daß jede redende Kunst, wie sie auch heiße, immer näher dazu komme, wozu sie ihr Name weiset: Rede, das Organ der Vernunft, die Bildnerin menschlicher Gedanken. Als solche hat sie viel geleistet und wird

es leisten; unaufhaltsam strebt jede Sprache darnach, Sprache der Vernunft zu werden. Wenn z. B. Homer seine Götter, Dante und Milton ihre Hölle und Teufel aus damaligen Volksbegriffen durch Rede zu einer ihrer Zeit und ihrem Zweck gemäßen, verständigen Form bildeten, so thaten sie ihr Werk: sie läuterten die Phantasie durch Rede. Mit vorübergegangenen Volksbegriffen sind auch diese Formen für uns altes Geräth; wir können sie nicht oder nur in einem höheren Verstande mit Wahl und Absicht gebrauchen, sonst werden wir altväterisch-kindisch. Homer's Held darf unser Held nicht sein, ob der Dichter gleich auf ihn als auf ein gegebnes Ideal seiner Zeit seine Kunst unerreichbar wandte. Die Kunst besteht, fortwährend können wir an ihr lernen; die Idee selbst aber ist hinaufgerückt und das Material der Kunst verändert. So die Beredsamkeit. Demosthenes' und Platon's Kunst dauert; die Mittel der Kunst sammt dem zeitmäßigen Zweck derselben sind dahin, und wie schlecht auch unsre Kunst stehen möge, sagen wir doch, da Jahrtausende hin Vernunft und Sprache einen andern Standort gewonnen — paullo majora canamus.[1]) Ja, es wird eine Zeit kommen, da in Poesie und Rede nur das Lauterste gesprochen, nur das Wahrste gebildet werden darf, wozu selbst die schlechtesten Gebilde unsrer Zeit helfen.

Zu diesem Zweck trägt auch die „kritische" Philosophie bei. Mit Witz und Scharfsinn hat sie in unsrer Sprache vielleicht den Gipfel des objectlosen Idealismus erreicht und sowol das Spiel des Traums als den Traum des Spiels in Wortkünsten erschöpft. Hinter ihr muß man nothwendig von Worten zu Sachen kommen, da es denn die erste Regel wird, „Geschäfte nicht als Spiel, Spiel nicht als Geschäft zu behandeln". Eine Probe der Unbestandheit ihrer Erklärung beider Künste ist, daß man das Wortspiel umkehren und von der einen sagen kann, was sie von der andern sagt.

---

[1]) Virg., Buc., VI. 1. — D.

3.

Von bildenden Künsten.

„Die bildende Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung, — sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heißt die Plastik, die zweite die Malerei. — Zur Plastik, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die Bildhauerkunst und Baukunst.“ *) Ist's erhört, daß bei einigem Begriff von Plastik man zu ihr die Baukunst rechne? Sinnenanschauung und Sinnenschein, Sinnenschein und Sinnenwahrheit, wie unterscheiden sie sich? Fehlt dem Schein die Wahrheit ganz, was für Ideen können in ihm angeschaut werden? Und wer zählte je die Malerei, sofern sie Schein vorstellt, zu den bildenden Künsten? Läßt sich der Schein bilden?

„Plastik ist die Kunst, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit).“ **) Wenn das „so wie“ auf Dinge geht, welche Dinge sind's, die zwar nicht existiren, aber existiren könnten? Und wie stellt eine Kunst Begriffe körperlich dar? Eine Kunst, die Sinnenwahrheit darstellen soll, Begriffe, die existiren könnten? Und da (der „Kritik“ zufolge) nur das schön ist, was ohne Begriff gefällt, wie darf eine schöne Kunst Begriffe darstellen, die nur ohne Begriffe (sonst wären sie unschön) gefallen dürfen? Ueberhaupt Begriffe, die existiren könnten, mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit körperlich darstellen, welch eine Forderung!

*) S. 204 f. — H.
**) S. 205. — H.

Und dieser Wortnebel wäre eine **Erklärung** der leibhaftesten Kunst, zu dem großen Zweck, wie sie „Begriffe, die existiren könnten, in leibhafter Sinnenwahrheit anschaulich-schön, ohne Vorstellung eines Zwecks zweckmäßig, ohne Interesse mit nothwendigem, allgemeinem Wohlgefallen“ darstellt? Lasset uns abermals den verlassenen Faden aufnehmen.

* * *

Plastik, eine schöne Kunst der Menschheit.

Auch der Abwesenden Gestalt ist uns lieb; oft schwebt den Wachend-Träumenden ihr Bild vor Augen. Diese Bilder erfassende, Bilder nicht lassende Einbildungskraft war die Mutter der Plastik, der die Natur selbst Vorzeichnerin ward. Entwarf nicht **sie** selbst, die Natur, des Geliebten Schatten? Ein Umriß dieses Schattens, eine nach ihm aus dem Andenken gebildete Gestalt brachte dem Andenkenden die ganze lebende Person wieder. So erzählt das Märchen die Erfindung jener Korinthischen Braut, die den Schatten des Geliebten zeichnete, und ihres gefälligen Vaters, der ihn formte. *)

Die Aegypter stellten ihre Figuren in Mumiengestalt dar; sobald Dädalus die todte Gestalt zu beleben, ihren Händen und Füßen Bewegung zu geben anfing, war die große Bahn der griechischen Kunst in Stellungen aller Art geöffnet.

Und bis an die äußersten Grenzen derselben hat sie sich gewagt. Sehet die Ringer, Kämpfer und Fechter im Ausfall, in der Bewegung; die Stellung des Mannes, der den Pfeil aus seiner Ferse zieht;**) dessen, der sein Haar rückwärts wäscht;***) dessen, der mit dem Palladium in der Hand sich hebt; des Fauns, der den Knaben auf seinem Fuß wiegt, und so manche andre lauschende, haschende, schwebende Stellung. Vom gestreckten Körper Marsyas' an bis zur Leiche Patroklus', vom träumenden Hermaphroditen bis an die Grenzen menschlicher Bewegung hat die Kunst gereicht und beinah das Unmögliche berührt. Ueber manche Namen dieser Figuren ist Manches vergebens gesagt worden, da es offenbar die schwersten, mithin Meisterstellungen der griechischen Kunstschule

*) Was ist unseltner als das Talent, Profile zu zeichnen, Gestalten mit der frappantesten Aehnlichkeit zu bilden? Ohn' alle gelernte Regeln wird von Denen, denen die Natur dazu Auge und Hand gab, dies Werk der nachbildenden Einbildungskraft geübt. — H.

**) Winckelmann's „Gesch. der Kunst“, Schlußvignette, Th. 1. Cap. 3. — H.

***) Ebendaselbst, Th. 1. Cap. 4. Absichtlich werden die bekanntesten Beispiele angeführt. — H.

waren, die in ihren Schranken jedes Bewegliche unsers vielbeugsamen Körpers darzustellen, jeder Stellung Ruhe und Bewegung auf der Goldwage zuzuwägen sich getraute.

Bewegung also, d. i. Leben, vom ruhigsten Stande oder Sitz einer Gestalt bis zur heftigsten Erzeigung ihrer Wirksamkeit, bildete die griechische Kunst, geführt von Weisheit. Denn da das Heftigste nur einen Augenblick dauert, mäßige Bewegung dagegen, wie im Gleichgewicht schwebend, sich lange erhält und den Anschauenden zu einer gleich ruhigen, betrachtenden, sich vergnügenden Gemüthsbewegung einladet, so nehmen freilich, dem Zweck und Wesen der bildenden Kunst gemäß, ruhige Figuren, auch ohne Rücksicht auf Schönheit, die große Mitte der griechischen Kunsttafel ein. Das Gewaltsame steht nur am Ende, meistens in einem untergeordneten Bezirk; indessen steht's auf ihr auch da, gebildet.

Daß unter morgenländischer Verhüllung weder an Maß noch Gestalt der Glieder, sie gewiß und richtig zu bilden, gedacht werden konnte, ist durch sich klar; die Hülle mußte abgeworfen werden und der Körper sich, wie er ist, zeigen. Das griechische Klima, die griechischen Sitten und Uebungen, vorzüglich die ganze Denkweise der Griechen begünstigten diese Enthüllung, und so trat das schöne Menschengebilde ans Licht, das in sich selbst ganz Maß und Gestalt ist. Alles mißt und ordnet sich an unserm Körper; Einheit und Symmetrie, der vielfachste Gliederbau in der genauesten Zusammenfügung und Beziehung machen an ihm ein so übersehbares, in einen Blick zu fassendes Ganzes, daß unser Auge an ihm wie an einem beschlossenen Vollkommenen mit Befriedigung haftet. Wie der Tonkreis, wie der Farbenbogen ist die Menschengestalt ein Untrennbares. Nicht nur erinnert jeder Theil an den andern, sondern jeder Theil des Theiles bestimmt und mißt das Ganze. In dieser Wohlordnung steht das Gebilde da, aufgerichtet; es ladet ein zum Betrachten, zur Zeichnung, und weil es Form ist, zur Formung.

Und da dies erhabne Gebilde die kleinste Basis unter sich hat, mithin in jeder Bewegung sich Gleichgewicht, Wechsel der Kräfte und Ruhe aufs Sichtbarste zumißt und die Regel seiner Proportionen verändert, in jeder Bewegung zeigt: was konnte die Kunst anders, als diese Regel bemerken? sie nach Lebensaltern, Geschlechtern, Charakteren, Stellungen bezeichnen, ordnen?

Lebensalter also, Geschlechter und Charaktere unterscheiden, wie die Menschen, so auch die Bildwerke; jedes derselben hat in sich sein Reinstes, sein Höchstes. Nicht etwa nur krüppelhafte Kinder verunzieren die Kindheit; in der Kindheit

selbst ist ein Punkt, wo das Kind am Schönsten Kind ist. Ein Gleiches ist's mit jedem Alter in beiden Geschlechtern. Diesen Punkt zu finden, konnte einer Kunst nicht gleichgiltig sein, die den fürs Angedenken günstigsten Augenblick der Lebenshora verewigen wollte. Mit liebendem Auge forschte sie; auch in der dem Alter, dem Geschlecht und Charakter günstigsten Stellung und Handlung wählte sie das schönste Moment der Zeit, werth, daß es dem Angedenken verewigt würde. Dies Alles lag im Begriff der Kunst, wenn sie im Bildsamsten das Bildungswürdigste darstellen wollte.

Manche oft unanständige Fragen, warum die griechische Kunst in beiden Geschlechtern das oder jenes nicht oder nur also, oder nur bei diesen und jenen Figuren, und bei diesen also gebildet habe, beantwortet diese Regel entweder selbst oder einige Erwägung dessen, was Form als Form darstellen kann, oder endlich das leiseste Gefühl des sichtlichen Anstandes. Die nackte Kunst muß zugleich die schüchternste, die sittsamste sein, ganz innerhalb ihrer Grenzen wohnend. Sie kann und will nicht malen, noch weniger Lüste reizen. Ein Naturgebilde schafft sie, wie Gott es schuf, durch seine Natur heilig.

Und durch seine Natur bedeutsam. Jede Form der menschlichen Gestalt spricht zu uns, weil wir selbst, mit dieser Form bekleidet, den Geist fühlen, der sich in dieser Form offenbart. Wie wolltet Ihr einem Kinde ein zorniges oder ein freundliches Gesicht begreiflich machen, d. i. ihm den Zorn oder die Freundlichkeit durch Unterricht beibringen, wenn es den Naturausdruck dieser Affecten sym- oder antipathetisch nicht in sich fühlte? Nicht anders fühlen wir den Gemüthscharakter jedes ächt gebildeten Werkes der Kunst, den Geist, der es bewohnt; schnell oder sanft geht er in uns über. Mein Arm erhebt sich mit jenem Fechterarm; meine Brust schwillt mit jener Brust, auf welcher Antäus erdrückt wird. Meine Gestalt schreitet mit Apollo oder lehnt sich mit ihm oder schaut begeistert empor. Laokoon's und der Niobe Seufzer dringen nicht etwa in mein Ohr; sie heben meine Brust selbst mit stummem Schmerz. Das Angesicht jenes Genius, dieser Tochter blicken mich an und erfüllen mich dadurch selbst mit ihrer Liebe, mit ihrer Unschuld. Durch alle Theile des schön belebten Körpers ist diese Harmonie ergossen. Nicht etwa nur jener Rücken des Hercules ist bedeutend; diese Trümmer eines lieblichen Mundes, dieser zerbrochene Jupitersschädel führen ihre ganze Bedeutsamkeit mit sich: über jenem schwebt noch die Pitho, unter diesem erzeugen sich noch Zeus' Gedanken. Der Ausdruck der plastischen Kunst ist leibhaft, also auch mittelst leibhafter Formen geisthaft, d. i. sympathetisch wirksam.

Dies war Plastik nach dem Begriff der Griechen. Keine Kunst nämlich, die „Begriffe“ körperlich darstellt, sondern Körper von Geist belebt. Nicht „Begriffe von Dingen, wie sie in der Natur existiren könnten“; denn woher kennten wir diese? sondern wie sie in der Natur existirten; vor Allem Menschen, und unter ihnen das Bildungswürdigste am Menschen, sodann andre belebte Wesen. „Mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit“ stellte die griechische Plastik nichts dar, weil diese vieldeutigen Worte eigentlich nichts sagen. Jedes Wesen in seinem Geist und Charakter, zu dem Zweck, wozu dies und kein andres sein kann, dargestellt (sei dieser Zweck Liebe, Verehrung, Andenken, Kunde), als Gebild hat es keine weitere „ästhetische Zweckmäßigkeit“ nöthig.

„Aber das Ideal der Kunst?“ Die „Kritik“ scheint mit diesem Wort denselben Scherz zu treiben wie mit den Schematen. Schematisirte sie dort Hasen ohne vier Füße, Triangel ohne drei Ecken und Winkel, so will sie auch Begriffe von Dingen dargestellt, wie sie existiren könnten, d. i. Figuren wie ein Nebel zusammengestäubt. Dank der großen lebendigen Natur, daß solche idealische Schemate, in sich selbst unstandhaft und unbedeutend, nirgend existiren. Die Griechen wußten nichts von diesen Idealen. Ihre Götter sind Personen von bestimmtem Charakter und Lebensalter, vorgestellt zum bestimmtesten Zweck. Zeus, der himmlische Hausherr und Hausvater, Here, die Herrin und Hausfrau. So Apollo, Diana u. s. w. Wenn sie zu einem besondern Zweck also vorgestellt waren, ward dies durch ein ihnen beigelegtes Eigenthümliches oder einen Beinamen bezeichnet; als abstrahirte Begriffe konnten sie so wenig als der deus crepitus oder die dea tussis erscheinen. Der Olympische Gott, die höchst-verehrte Person Griechenlandes, besuchte und beschirmte sein Haus; der delische Apollo wohnte in seinem Tempel. Deshalb sang man ihm Lobgesänge, darum brachte man ihm Geschenke und stellte, daß er sich seines Abbildes nicht zu schämen hätte, sein Bild herrlich dar. Damit keine der Vortrefflichkeiten dem Bilde fehlte, die in den Hymnen der Dichter vor diesem Bilde gesungen wurden, deshalb schuf der Künstler es so herrlich. Denn noch immer blieb die Kunst hinter den Lobgesängen der Dichter. Phidias rang mit Homer, um die Macht des Mächtigsten auszudrücken; in Maßen schien der Gott größer, als er war, alle Attribute um ihn verherrlichten den Vater und Ordner des Weltalls; und dennoch bewegte das Winken seiner Stirn nicht Himmel und Erde; die Kunst, die an ihr Höchstes reichte, blieb hinter dem Dichter. Der schreitende Apollo Homer's steht in der bekannten Bildsäule versteint da; der Köcher erklingt

nicht auf seinen Schultern. Da also in dem von Dichtern und der Sage gegebnen Charakter der Personen, welche die Kunst darstellen sollte, sie sogar hinter ihnen zurückblieb, geschweige, daß sie ein außer der Menschheit gestaltetes Schema sich selbst hätte erzeugen wollen und mögen, so waren und blieben alle Götter der Griechen Menschen, nur aber das Höchste der Menschheit stellten sie dar.[1]

Daraus ergiebt sich sowol das Gute, das die Plastik der Menschheit geleistet, als das Schöne, das ihr wesentlich zukommt. Im reinsten Umriß, in ausdrückenden Formen alles Vortreffliche, Große, Edle, Reizende der menschlichen Gestalt hat sie dargestellt, mithin leib- und wesenhaft gezeigt, welche Kräfte den menschlichen Bau regen und bewohnen. Mein Schenkel schreitet wie der des Apoll's; Jupiter's Stirn ist die meine. Zu jeder hohen Ruhe, zu jedem großen Verhältniß erhebt sich meine mitfühlende Brust. Ich spreche mit diesen reinen Gestalten wie mit Brüdern und Schwestern; denn ich fühle, sie sind meines Geschlechtes.

Hier also bedarf es keines apodiktischen Postulats eines „allgemein nothwendigen Wohlgefallens wegen erreichter ästhetisch zweckloser Zweckmäßigkeit ohne Begriff und Interesse"; das höchste Interesse an der Wahrheit dieser Gestalten liegt in mir. Ihr Begriff ist in meinen Geist geschrieben, ihr Gefühl in meine Gestalt geprägt. Mögen sie dem Griechen außerdem Zwecke gehabt haben, die mir nicht mehr gelten; möge der Gothe nach gothischem „Gemeinsinn" die Athenische Pallas für ein Zauberbild, das Haupt des Zeus Serapis für eine Teufelslarve erklären: was kümmert's mich? In beiden fühle ich reine Gestalten der Menschheit und freue mich, daß ich der Art bin. Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.[2]*)

* * *

„Die Malerkunst, als die zweite Art bildender Künste, welche den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eintheilen. Die erste wäre die eigentliche Malerei, die zweite die — Lustgärtnerei."**) Also schildert Malerei die Natur, unterschieden von ihren Producten? diese stellt sie nicht zusammen vor? und das sonderbare Naturproduct, der Mensch, geht sie gar nicht an?

*) Daß hier die Fortsetzung über andre erhobne Vorstellungen, Anaglyphik u. s. w. fehle, bemerkt jeder kunstverständige Leser. Was sollte sie hier? — H.

**) S. 206. — H.

1) Vgl. Herder's Werke, XIII. S. 299—316. — D.

2) Apostelgesch. 17, 28. — D.

Es giebt keine Porträte, keine historischen Compositionen? „Malerei giebt nur den Schein der körperlichen - Ausdehnung.“ Charaktere, Leidenschaften, Handlungen, die Seele zu malen, davon versteht sie nichts? auch wenn sie „den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden darstellt“? Den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden, als ob er für sich nichts sagte und der Maler durch künstliche Verbindung ihm Ideen anschüfe! Freilich ein reiner „kritischer“ Idealismus, der aber das Wesen dieser Kunst aufhebt. Keinen Sinnenschein stellt die Malerei dar, entgegengesetzt der Sinnenwahrheit. Diese, sofern sie das Auge mittelst des Lichts und der Farben sieht und mit plastischen Begriffen einigt, kann die Kunst mit keinen Ideen verbinden, die in ihr als Naturgestalt nicht schon wären; sie kann auch nichts darstellen, als sofern Farbe und Licht es malen.

Und die Lustgärtnerei? Sie soll „die körperliche Ausdehnung zwar nach der Wahrheit, aber nur den Schein einer Benutzung und Gebrauchs zu anderen Zwecken als blos für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen geben“. Giebt eine sichtliche Kunst körperliche Ausdehnung? und die Form dieser Kunst, ist sie ein Gemälde? in welches die „Benutzung und der Gebrauch“ nach Grundsätzen dieser Philosophie ohnehin nicht gehört. Dank dem bessern Gefühl der Menschen, daß wir auch im Gartenbau über dies todte Spiel der Einbildungskraft, eine Gegend blos als Malerei zu ordnen und mit ausgehauenen Alleen, mit thiergeformten Bäumen, mit Wasserpartien aus arabischen Felsen und chinesischen Luftbrücken und Neapolitanischen Vulcanen als mit „Kunstformen“ zu verwüsten, hinweg sind. Wo Reste dieser malerischen Formen sich finden, wendet der Mensch von Gefühl sich weg und grüßt, wie jener Wilde Raphael's Engel, die freie Natur als seine Schwester.

„Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches blos zur Ansicht dient, zählen; imgleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe und Dosen 2c.).“ Ohe jam satis! [1]*)

*) Hier bricht die Materie ab, wahrscheinlich, weil dem Redenden der Faden der Geduld riß, oder die hieher gehörigen Blätter sind verloren. — H.

---

[1]) Sprichwörtlich nach Hor, Sat., I. 5, 12. 13. — D.

4.

Von Musik.

So sprach die „Kritik der alleingeltenden ästhetischen Urtheilskraft“ von Poesie und Beredsamkeit, von Plastik und Baukunst, von Malerei, Lustgärtnerei, Ameublement und Kleidung; unglücklich blieb von den schönen Künsten die *Musik* übrig, und wohin diese? Sie werde „ein schönes Spiel der Empfindungen (die von außen *erzeugt* werden), und das sich *gleichwol* doch muß allgemein mittheilen lassen“; welche schöne Kunst sodann „nichts Anders als die *Proportion* der verschiedenen *Grade* der *Stimmung* (*Spannung*) des Sinns sein kann, dem die Empfindung angehört, d. i. den *Ton* desselben betreffen; und in dieser *weitläuftigen* Bedeutung des Worts *kann* sie in das *künstliche* Spiel *mit dem Tone*, der Empfindung des Gehörs, und *der* des Gesichts, mithin in *Musik* und *Farbenkunst* eingetheilt werden.“ *) Da *jede* Empfindung, nicht der Töne allein, Grade, mithin auch Grade der Stimmung unsers Organs haben muß und *jeder* Grad Proportionen annimmt, weil er selbst Proportion ist; da ferner *alle* Empfindungen in uns ein sensorium commune, mithin einen gemeinschaftlichen Maßstab haben, mittelst dessen wir die Empfindungen der verschiedensten Organe gleichstimmig berechnen: so ist für die Tonkunst hiemit nichts gesagt. Vollends *Farben- und Ton-*, *Ton- und Farbenkunst* zusammengestellt, als ob Farben ohne Zeichnung sich als Medien der Kunst Tönen gleichstellen ließen; endlich „*ein schönes Spiel* der Empfindungen, die *von außen erzeugt* werden, und *das* sich gleichwol *doch* muß *allgemein mittheilen* lassen“; da Jedermann weiß, daß die durch Töne erregten Empfindungen dieser apodiktisch allgemeinen Mittheilung am Wenigsten fähig sind — was ist darüber zu sagen? Zurück auf unsern Weg!

*) S. 208 f. — H.

Musik, eine Kunst der Menschheit.

Wir nahmen wahr, daß

1. In der gesammten Natur alle elastischen Körper auf einen Stoß oder Strich (uns hörbar oder minder hörbar) ihr Inneres, d. i. ihre erregten und sich wieder herstellenden Kräfte, zu erkennen geben. Dies nennen wir Schall, und feiner erregt, Klang; Klang, der jede ähnliche Organisation in gleiche Schwingung versetzt und bei empfindenden Wesen eine analoge Empfindung wirkt. Wir fanden,

2. Daß auch hier der Mensch ein allgemeiner Theilnehmer, ein Akroatiker des Universum sei, daß er jedem erregten Wesen, dessen Stimme zu ihm gelangt, sein Mitgefühl leihen müsse. Beobachtungen gemäß reicht sein von außen verborgenstes Gehörorgan am Tiefsten ins Innere des Haupts, dem empfindenden Gemeinsinn zunächst sich nahend und so verbreitet, daß, wie Erfahrungen zeigen, wir fast mit unserm ganzen Körper hören. Wir erinnerten uns,

3. Daß jeder Ton seine Art der Regung, seine bedeutende Macht habe. Nicht nur jedem klangbaren Körper, jedem als Instrument gebrauchten Naturwesen steht seine Art der Tönung, sondern auch jeder Schwingung ihre Modulation und mit dieser ihre eigne Weise zu, auf unsre Empfindung zu wirken. Wir fanden,

4. Daß es für unser Ohr eine Leiter von Tönen gebe, deren Sprossen durch einander bestimmt, von einander unauflösbar, deren Schwunglinie aber und mit ihr unser Gang auf dieser Leiter vieler Veränderungen fähig, mithin in den Händen der Kunst ein Werkzeug zu Erregung vielartiger Empfindungen sei; daß diese Gänge und Modulationen als Empfindungen desselben Geschöpfs in ihren Arten wiederkommen müssen, eben aber durch ihr Wiederkommen, in derselben oder auf verschiedne Weise, unsrer innern Elasticität Schwung und Wiederherstellung, Druck und Hebung, kurz, die Wirksamkeit geben, die so vielartig, schnell und mächtig sonst nichts ihr geben kann. Das empfindende Geschöpf fühlt sich bewegt, d. i. aus seiner Ruhe gebracht und dadurch veranlaßt, durch eigne innere Kraft sich dieselbe wieder zu geben. Es fühlt sich nach Verhältnissen, mithin angenehm bewegt, geschwungen und kann nicht anders, als in solchem Verhältniß zur Ruhe wieder zurückzukehren. Dies ist Musik, nichts Anders.

5. Alles also, was in der Natur tönt, ist Musik; es hat ihre Elemente in sich und verlangt nur eine Hand, die sie

hervorlocke, ein Ohr, das sie höre, ein Mitgefühl, das sie vernehme. Kein Künstler erfand einen Ton oder gab ihm eine Macht, die er in der Natur und in seinem Instrument nicht habe; er fand ihn aber und zwang ihn mit süßer Macht hervor. Der Compositeur fand Gänge der Töne und zwingt sie uns mit sanfter Gewalt auf.*) Nicht „von außen werden die Empfindungen der Musik erzeugt“, sondern in uns, in uns; von außen kommt uns nur der allbewegende süße Klang, der, harmonisch und melodisch erregt, was seiner fähig ist, auch harmonisch und melodisch regt.

6. Gleichergestalt wissen wir, daß die Stimme jedes Gleichartigen sich dem Gleichartigen vorzüglich mittheilt; eine Folge des genetischen Begriffes der Musik überhaupt. Im gleichartigen Instrument klingen die angeklungenen Töne am Stärksten und Reinsten wieder. So auch in lebendigen Wesen. Die Stimme des Geschlechts theilt sich dem Geschlecht, vornehmlich wenn es in Gesellschaft, in Heerden lebt, sympathetisch mit, wie die Naturgeschichte es in zahllosen Beispielen erweist. Ein Laut des Geängsteten ruft Alle zusammen, läßt ihnen, so lang er tönt, keine Ruhe; angstvoll jammern sie und eilen zur Hilfe. Die Töne der Freude, des Verlangens rufen Den, den sie angehn, ebenso gewaltsam. Die ursprüngliche Macht der Töne beruht also nicht auf der „Proportion der verschiednen Grade der Stimmung des Gehörs“ allein, als ob dem Ohr die Empfindung angehörte und es sich selbst, isolirt von der Schöpfung, Töne schüfe; dies ist nur Zustand des Traums oder der Krankheit, der ein Wachen und eine Gesundheit voraussetzt. Die Macht des Tons, der Ruf der Leidenschaften gehört dem ganzen Geschlecht, seinem Körper und Geistesbau sympathetisch. Es ist die Stimme der Natur, Energie des Innigbewegten, seinem ganzen Geschlecht sich zum Mitgefühl verkündend; es ist harmonische Bewegung.

7. Daher der Tanz; denn da die Töne der Musik zeitmäßige Schwingungen sind, so regen sie, wie die Empfindung sie maß, hob, senkte, den Körper; der Rhythmus ihres Ausdrucks drückt sich aus durch seinen Rhythmus. Daher auch die mit der Musik verbundene Geberdung. Stark bewegt, kann der Naturmensch sich ihrer kaum enthalten; er drückt aus, was er hört, durch

*) — Πρᾶγμα δ' ἐστὶ μουσικὴ
Βαθύ τι καὶ κάμπυλον. 'Εξευρίσκε τε
'Αεί τι καινὸν τοῖς ἐπινοεῖν δυναμένοις.

Ein tiefes, ein an Biegung reiches Werk
Ist die Musik; sie findet stets ein Neues
Dem aus, der sie versteht. — H. [Eupolis bei Athen., XIV. 8. — D.]

Züge des Gesichts, durch Schwingungen der Hand, durch Stellung und Beugung. Die Tänze der Natur- und überhaupt der warmen, heftig bewegten Völker sind alle pantomimisch. Auch bei den Griechen war's nicht anders; sie sprechen von der Musik als der Führerin des Tanzes, eines Tanzes jeder Seelenbewegung. *)

8. Da also durch ein Band der Natur Musik, Tanz und Geberdung als Typen und Ektypen einer gemeinschaftlichen Energie innig verbunden sind, konnte ihnen der natürlichste Ektypus, die Mitstimme der Empfindenden, fehlen? Wir stimmen ein, wo Stimmen erklingen; die Gewalt der Chöre, insonderheit im Augenblick des Einfallens und Wiedereinfallens, ist unbeschreibbar. Unbeschreibbar die Anmuth der Stimmen, die einander begleiten; sie sind eins und nicht eins; sie verlassen, suchen, verfolgen, widersprechen, bekämpfen, verstärken, vernichten einander und erwecken und beleben und trösten und schmeicheln und umarmen einander wieder, bis sie zuletzt in einem Ton ersterben. Es giebt kein süßer Bild des Suchens und Findens, des freundschaftlichen Zwistes und der Versöhnung, des Verlierens und der Sehnsucht, der zweifelnden und ganzen Wiedererkennung, endlich der völligen süßen Vereinigung und Verschmelzung als diese zwei- und mehrstimmigen Tongänge, Tonkämpfe, wortlos oder von Worten begleitet. Im letzten Fall sind die Worte nicht etwa träge Ausleger dessen, was jenes anmuthige Labyrinth bedeute, sondern in ihm wirkende Mitkämpfer.

9. Es war Natur der Sache, daß die Musik sich zuerst und lange an Tänze und Lieder hielt; nicht etwa blos, wie man meint, des bessern Verständnisses wegen, so daß der Tanz und das Lied dem Gefühllosen doch etwa sage, was Töne und Tongänge bedeuten. Ihnen gefühllos, verstände er dies Band doch nicht. Der für die Musik Gefühllose kann es sich nicht erklären, warum man bei solchen Worten so geige oder überhaupt bei Tönen tanze. „Tolles Hüpfen und Springen! und wie ermüden sie sich ohne Zweck zweckmäßig, d. i. „kritisch"-ästhetisch! Und warum singt sie? Sage sie, was sie will, es ist unnatürlich, daß man im Affect singe; man redet." Ueber die Oper hat man oft so gesprochen und nannte es kritisiren; über die wortlose Musik nicht anders. „Que me veux-tu, Sonate? Das Adagio klingt schön und zärtlich; warum legt man ihm aber keine Worte unter? Und wie jagen die Töne jetzt wild und toll hinter, durch, über, unter, neben einander! Das unsinnige Ding heißt Presto?"

*) Σάλπιγξ, μολπή, μέλπηθρον u. s. w. Die gemeinsten Worte über die Musik drücken Klang und Tanz zugleich aus. — H. [Die σάλπιγξ gehört nicht hieher. — D.]

Dem Presto wären nun freilich keine Worte unterzulegen; denn welche Nachtigall könnte sie, jeder Stimme gegenwärtig, pfeifen oder schleifen?

10. Aus einem viel innigern Grunde als einer solchen Verständigung wegen hielt die Musik sich lange an Tanz und Lied; weil diese nämlich der Ektypus ihres Typus, der gleich natürliche Ausdruck ihrer Energie sind, der zeitmäßigen Schwingung, des Rhythmus. Wie man nicht ohne Musik tanzt, so hört das junge Volk jene nicht ohne Lust zu tanzen; sie hüpft ihnen in Gliedern und in Geberden. Bei einem Zeitungsartikel denkt Niemand an Musik; lese man aber eine Stelle, die ganz und innig Sprache der Empfindung ist: man will, man muß sie laut lesen mit Ton und Geberde. Ton und Geberde rufen zu ihr die Musik, wie gegenseitig zu süßen melodischen Gängen man Worte sich nicht nur wünscht, sondern in der Empfindung sie auch ohne Sprache sich selbst dichtet. Dies Naturband zwischen Ton, Geberde, Tanz und Wort erkannten oder empfanden alle Völker und überließen sich dem ganzen Ausdruck ihrer Empfindung. Was die Natur gebunden hatte, ja, was im Ausdruck der verschiednen Sinne eins war, wollten sie gewaltsam nicht scheiden. Daher blieb die griechische Musik so lange und gern dem Tanz, der Geberdung, den Chören, der dramatischen Vorstellung und diese ihr treu; als eines Stammes Geschwister liebten sie sich und vervollkommten einander, wie Aus- und Abdruck. Nach der entschiednen Vortrefflichkeit, in welcher wir die dramatische und lyrische Poesie überhaupt auch die durch Gesang und Declamation gebildete Sprache der Griechen kennen, können wir von ihrer Musik, sofern sie Tanz, Gesang, Geberden und Worte regiert und leitet, wie auch von diesen ihr entsprechenden Künsten nicht groß und zart gnug denken.

11. An der hohen Wirkung also, die diese so natürlich einander gehörenden Künste in einer geistvollen Verknüpfung machen, ist nicht zu zweifeln, da beglaubte Zeugnisse sowol aus der Vorwelt als noch jetzt aus Beispielen musicalisch-poetischer Tanz- und Freudevölker es bezeugen und die Natur der Sache selbst es fordert. Wem blieben nicht die Töne, wem die leidenschaftlichen Geberden einer Stimme, die Ton, Geberde und Wort herzvoll verband, Tage lang unaustilgbar in der Seele? Ein so inniges Band ist zwischen Geberde und Ton, zwischen Stimme und Empfindung, daß wir im Augenblick des Vernehmens der Sängerin alle das als das eigenste Eigenthum ihres Herzens zutrauen, zuglauben, was sie uns so zauberisch-natürlich mittheilt. Es sind ja, sagen wir, jetzt ihre Worte, ihre Töne; der Künstler gab nur Anlaß, daß die Beleberin ihr Innres zeige. Was

Musik und Tanz vermöge, mögen Noverre's Briefe darüber*) sagen; und wer kennt nicht, auch ohne Action, nur von Tönen begleitet, die Gewalt der Dichtkunst? Außer den Italienern alter und neuer Zeit, wem ward nicht von Händel's, Gluck's, Mozart's Zaubertönen die ganze Seele bewegt?

12. Drei Regionen insonderheit sind, in denen Wort und Ton, Ton und Geberde mit einander innig verbunden aufs Stärkste wirken, das Reich der Andacht, der Liebe und der wirkenden Macht. Der Andacht stehen alle Gefühle zu Gebot, von der sinkenden Ohnmacht zur umfassendsten Kraft und Allmacht, von banger Traurigkeit zu lautem Jubel. Das Einfachste in Worten, Tönen und Geberden bezeichnet und wirkt hier das Größte, das Meiste. Das Reich der Liebe hat auch sein Maximum im Verlangen und Erlangen, in Kampf und Sieg, in Trauer und Freude. Das Zarte ist sein Charakter. Macht endlich verändert die Natur; sie schafft und schafft um durch Muth, durch Entschluß und Handlung. Wink und Werden ist ihre Losung. In allen drei Reichen besitzen wir die vortrefflichsten Meisterwerke, gegen welche es undankbare Versündigung und ein Zeichen des fühllosen Ungeschmacks wäre, eine Gattung der andern aufzuopfern. Jeder bleibe ihr Ort, ihre Zeit. Auch die sogenannte malerische Musik ist an Stelle und Ort nicht verwerflich, wenn sie, die Naturkräfte bändigend oder erregend, wie eine Stimme der Unsichtbaren das mächtige Wort unterstützt, den wagenden Entschluß belebt.**) Auch der spielenden, der scherzhaften Musik bleibe ihr Werth; denn ist unser geistreichstes, munterstes Dasein nicht Scherz und Freude?

13. Mißverstanden wäre indeß dies Alles, wenn man folgern wollte, daß der Ton nie sich vom Wort oder von der Geberde trennen dürfe, so daß diese ihn bei jedem kleinsten Schritt begleiten und dolmetschen müßten. Lästige Begleiter sodann; und was wollen sie in jeder Note des Ueberganges durch Wort oder Geberde interpretiren? Gedanken zu bezeichnen, ist uns die Rede gegeben; Empfindungen stammelt sie nur und drückt in ihnen mehr aus durch das, was sie nicht, als was sie sagt. Eine schwätzende Empfindung wird unerträglich, indem dies Geschwätz sie eben ersetzen will und damit als unwahr zeigt. Töne dürfen sich verfolgen und überjagen, einander widersprechen und wiederholen; das Fliehen und Wiederkommen dieser zauberischen

*) Noverre, „Briefe über die Tanzkunst", übersetzt Hamburg u. Bremen 1769. — H.

**) S. Engel an Reichard von der musicalischen Malerei. Berlin 1780. Desgleichen in den Metaphysischen Ketzereien den lesenswürdigen Aufsatz über Tonkunst, Melodie und musicalischen Ausdruck, Band 2. S. 385. — H.

Luftgeister ist eben das Wesen der Kunst, die durch Schwingung wirkt. Worte dagegen, die über einander stürzen und stolpern, die jedem Bogenstrich nachhaschen, jedem Lufthauch nachsausen, sind, zumal bei langsam sprechenden Völkern, ein der Sprache und Musik unziemendes Geplauder. Auch die Musik muß Freiheit haben, allein zu sprechen, wie ja die Zunge für sich spricht und Gesang und Rede nicht völlig dieselben Werkzeuge gebrauchen. Ohne Worte, blos durch und an sich, hat sich die Musik zur Kunst ihrer Art gebildet. Pan, der auf seinem Schilfrohr die Echo rief und keine Worte, keine Geberden dazu brauchte, er war Pan, Aufrufer und Verkündiger der Musik des Universum. Apollo, der die Leyer erfand, als ihm der Schwan allein horchte, ward durch sich und diese Leyer Stifter aller Musenchöre. Orpheus durch die Sprache seines Saitenspiels bewegte den Orcus; Worten eines Sterblichen hätten die Eumeniden nicht gehorcht.

Habt Ihr also, Ihr, die Ihr die Musik der Töne als solche verachtet und ihr nichts abgewinnen könnt, ohne Worte nichts mit ihr, so bleibet ihr fern! Sehet sie als ein Spiel an, worin sich „zweckmäßig-zwecklos“ lebendige Instrumente üben. Ihr aber, Tonkünstler, schreibet Euerm Musiksaal nach Art des Plato die Worte vor: „Kein Musenloser gehe hinein!“[1])

14. Wie schwer es der Musik worden sei, sich von ihren Schwestern, Worten und Geberden, zu trennen und für sich selbst als Kunst auszubilden, erweist der langsame Gang ihrer Geschichte. Ein eignes zwingendes Mittel ward erfordert, sie selbstständig zu machen und von fremder Beihilfe zu sondern.

Bei den Griechen nämlich hatte Tonkunst die Poesie, ihr dienend, meistens also nur recitativisch, geleitet; an Arten des Vortrages gewann sie dadurch viel, aber nur als Dienerin unter der Herrschaft des Dichters. Im Tanz, wo sie die Gebieterin schien, gebot ihr das Fest, der Kreis, die Gestalt und Geberdekunst der Menschen. Was half ihr empor, daß sie sich, eigner Kraft vertrauend, auf eignen Flügeln emporhob? Was war das Etwas, das sie von allem Fremden, vom Anblick, Tanz, Geberden, selbst von der begleitenden Stimme sonderte? Die Andacht. Andacht ist's, die den Menschen und eine Menschenversammlung über Worte und Geberden erhebt, da dann seinen Gefühlen nichts bleibt als — Töne. Was hat sie nicht aber an diesen Tönen, d. i. an den ihnen anhangenden Empfindungen? Was mangelt ihr in diesem hohen, freien Reich?

15. Die Andacht will nicht sehen, wer singt; vom Himmel kommen ihr die Töne; sie singt im Herzen; das Herz selbst singt und

[1]) Vgl. Herder's Werke, XVI. S. 110. — D.

spielt. Wie also der Ton, von der getroffenen Saite oder aus seinem engen Rohr losgemacht, frei in den Lüften hallt, sicher, daß er jedes mitfühlende Wesen ergreift und, allenthalben widerhallend, im Kampfe des Widerhalls sich neu gebiert, neu mittheilt: so schwebt, von Tönen emporgetragen, die Andacht rein und frei über der Erde, genießend in Einem das All, in einem Ton harmonisch alle Töne. Und da sie in jeder kleinen Dissonanz sich selbst fühlt, fühlend im engen Umfang unsrer wenigen Tongänge und Tonarten alle Schwingungen, Bewegungen, modos, Accentuationen des Weltgeistes, des Weltalls: wäre es noch Frage, ob die Musik jede Kunst, die am Sichtbaren haftet, an innerer Wirksamkeit übertreffen werde? Sie muß sie übertreffen, wie Geist den Körper; denn sie ist Geist, verwandt mit der großen Natur innersten Kraft, der Bewegung. Was anschaulich dem Menschen nicht werden kann, wird ihm in ihrer Weise, in ihrer Weise allein mittheilbar, die Welt des Unsichtbaren. Sie spricht mit ihm, regend, wirkend; er selbst (er weiß nicht, wie), ohne Mühe und so mächtig, ihr mitwirkend.

16. Vorübergehend also ist jeder Augenblick dieser Kunst und muß es sein; denn eben das kürzer und länger, stärker und schwächer, höher und tiefer, mehr und minder ist seine Bedeutung, sein Eindruck. Im Kommen und Fliehen, im Werden und Gewesensein liegt die Siegskraft des Tons und der Empfindung. Wie jener und diese sich mit mehreren verschmelzen, sich heben, sinken, untergehn und am gespannten Seil der Harmonie nach ewigen, unauflösbaren Gesetzen wieder emporkommen und neu wirken, so mein Gemüth, mein Muth, meine Liebe und Hoffnung. Dagegen jede Kunst des Anschauens, die an beschränkten Gegenständen und Geberden, gar an Localfarben haftet, obwol sie auf einmal Alles zeigt, dennoch nur langsam begriffen wird, und weil nichts Sichtbares Vollkommenheit gewähren kann, zuletzt mit Ersättigung lohnt, gleichsam sich selbst überdauernd. Auf leichten Tönen kamt und flohet Ihr davon, Ihr wandelnden Luftgeister, bewegtet mein Herz und ließet nach in mir, durch Euch, zu Euch eine unendliche Sehnsucht.

17. Uebrigens ist der Streit über den Werth der Künste unter einander oder in Rücksicht auf die Natur des Menschen allezeit leer und nichtig. Raum kann nicht Zeit, Zeit nicht Raum, das Sichtbare nicht hörbar, dies nicht sichtbar gemacht werden; keines maße sich ein fremdes Gebiet an, herrsche in dem seinigen aber desto mächtiger, gewisser, edler. Eben dadurch, daß die Künste in Ansehung ihres Mediums einander ausschließen, gewinnen sie ihr Reich; vereinigt nirgend als in der Natur des Men-

schen im Mittelpunkt unsrer Empfindung. Wie diese sie genießen und ordnen soll, hängt von unserm Geschmack oder vielmehr von der ordnenden Vernunft ab. Will diese, weil zwischen Tönen und Farben eine Analogie gedacht werden kann, Töne als Farben, Farben als Töne behandeln, in der Musik Bilder sehen und die Gemälde der Dichtkunst, wie sie der Dichter schuf, in Pastell malen, so thue sie's. Die Künste selbst sind an diesem Nichtgeschmack einer Aftervernunft unschuldig.

* * *

Die „allgemein giltig-nothwendigen Urtheile" der „kritischen Urtheilskraft" „von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte", desgleichen die „Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste unter einander"*) werden uns also nicht lange beschäftigen. Ist die Musik ein „Tonspiel, wie die Malerei eine Farbenkunst ist, wo bei der ersten noch die Frage bleibt, ob sie als eine schöne oder nur als eine angenehme Kunst (wie die Kochkunst etwa, wie das Glücks- und Lachspiel) zu betrachten sei",**) so darf die „kritische" Behauptung nicht befremden, daß sie „ohne Begriffe durch lauter Empfindungen, die von außen erzeugt werden, spreche, blos vorübergehend, und mehr Genuß als Cultur sei (das Gedankenspiel, was nebenbei dadurch erregt wird, sei blos die Wirkung einer gleichsam mechanischen Association), daß sie also, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth als jede andre der schönen Künste habe. Daher verlange sie, wie jeder Genuß, öftern Wechsel und halte die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruß zu erzeugen". Zuwider aller Erfahrung. Gerade die Musik leidet und fordert unter allen Künsten am Meisten Wiederholung; bei keiner wird das ancora so oft gehört. Eine bloße Zersetzung der Töne, d. i. Harmonie, ermüdet und muß ermüden, weil sie immer dasselbe, dazu ein sehr Bekanntes sagt; eigentliche Musik aber, d. i. Melodie, die Schwunglinie des ganzen Ganges der Töne, wird eben durch ihr Wiederkommen erfreuender; bis zum Entzücken kann ihre Wirkung steigen. Stellen, die uns innig rühren, können wir nicht gnug hören. Ach, und sie verhallen! Unersättlich wünschen wir also ihre Rückkehr, bis sie (so meinen wir) mit uns gehn und unsre Seele bleiben. Bilder verlassen uns und verdämmern; Töne gehen mit uns als unsre innigsten Freunde, die von Kindheit auf uns aufmunterten und erhoben, erfreuten und stärkten. „Wenn man den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in

*) S. 211—219. — H. **) S. 222—227. — H.

der Urtheilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maßstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten sofern den untersten Platz, weil sie blos mit Empfindungen spielt." Elende Musik, die dieses thut! tonloses Gemüth, das in jeder Musik nur ein Spiel mit Empfindungen hört!

— Do but note a wild and wanton herd
Or race of youthful and unhandled colts
Fetching mad bounds, bellowing and neighing loud;
If they perchance but hear a trumpet
Or any air of musik touch their ears,
You shall perceive them make a mutual stand,
Their savage eyes turn'd to a modest gaze
By the sweet pow'r of musik. Therefore the Poet
Did feign that Orpheus drew trees, stones and floods;
Since nought so stokish, hard and full of rage
But musik for the time doth change his nature.*)

Sollte man ohne alle Fabel die Wirkungen sammeln, die Töne und Lieder aufs menschliche Gemüth einzeln und in Familien, Haufen, Versammlungen, Nationen gemacht haben, eine Reihe von Wundergeschichten würde die Musik vom untersten Platz, auf welchen sie gestellt ward, auch in Beziehung auf die Cultur der Menschheit hoch emporheben. „Die Ideen der Musik sind von transitorischem Eindrucke; sie erlöschen entweder gänzlich, oder wenn sie unwillkürlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm."**) Elende Musik, die, unwillkürlich wiederkommend, zur Last wird! und ein Gemüth, dem wiederkommende Töne, die ihm einst anmuthig waren, zur Last werden, in welchem Zustande befände sich dieses? In Träumen selbst klingt uns nichts himmlischer als Musik; sie übertrifft an Reiz alle geträumten schönen Gestalten. Den Sterbenden endlich, wie Beispiele erweisen, hebt ein im Innern gehörter Ton von der Erde.

Leibniz über Macht und Anwendung der Musik.

„Bekannt ist's, daß Märterer die grausamsten Qualen nur dadurch überstanden, daß eine starke Vorstellung zukünftiger Freuden ihren gegenwärtigen Schmerz besiegte. Der Weise also, wenn er sich einmal und auf immer die Schönheit des zukünftigen Lebens, d. i. Gottes und der Harmonie der Dinge, stark eingeprägt hat und daraus fortwährende Freude schöpft, wird, darauf immer

*) *Shakespeare, Merchant of Venice*, Act. V. Sc. 1. — H. **) S. 219. — H.

zurückkommend, dies Ende stets vor Augen haben, so daß ihn nichts von dieser Liebe zu scheiden vermag.

„Von Jugend auf sollte den Menschen, Weisen sowol als dem Volk, durch alle Mittel der Künste dieser Eindruck eingepflanzt werden. Und da ein starker Eindruck entweder durch Gemälde oder durch Töne erweckt wird (die Eindrücke der übrigen Sinne sind gröber und nicht so bedeutend), so ist der Eindruck durch Gemälde zwar entwickelter, weil das Gemälde vor uns bleibt, der Eindruck durch Töne aber ist stärker, denn er enthält Bewegung; überdem bringen auch Worte, die die Töne begleiten, das Andenken jener Gemälde von selbst hervor. Gesänge also, die sowol Bilder erwecken als durch Töne bewegen, haben eine unglaubliche Gewalt; durch Töne kann ein Mensch in alle Affecten, in jeden Zustand versetzt werden.

„Die Reformatoren haben sich dieses Mittels sehr bedient: Deutschland und Frankreich sind durch Gesänge reformirt worden. Ja, noch jetzt ist kein Handwerker, keine Näherin, die nicht durch Gesänge sich die Stunden kürzen und den Ueberdruß der Arbeit mit innig gefühltem Vergnügen hinwegsingen sollte.

„Ich glaube daher, daß Dichter sich um den Staat nicht besser verdient machen können, als wenn sie edle Freuden des Gemüths durch Gesänge dem Volk einsingen und einprägen. Denn auch schlechte Gesinnungen und Affecten, auch Laster prägen sich durch Dramas und Lieder ein; und da es einmal Vorurtheil des Volks ist, „„Liebeslieder seien die schönsten Lieder““, so, wenn jede edlere Liebe, wenn alle Freuden der Unschuld und Tugend wie Harmonien einer andern Welt in Gesänge gebracht und mit aller Anmuth der Musik Menschen von Kindheit auf eingesungen würden, so stünde es vielleicht besser um die menschliche Gesellschaft.

„Sind Gesänge vermögend, das Gemüth in die höchste Freude zu setzen, können Krieger durch Drommeten und Kriegslieder den Tod zu verachten belebt und angefeuert werden, kann überhaupt die Musik alle Affecten erregen: so kann auch Jeder sodann durch eine lebhafte Erinnerung und Wiederholung dieser Gesänge sich selbst Affecten erregen, sich selbst die Freude dieser Affecten gewähren. Die Sybariten setzten Preise für Den aus, der ein neues Vergnügen erfände; ein Christenstaat, glaube ich, wäre Dem am Meisten verbunden, der, daß Tugend und Pietät den Menschen das Angenehmste, das Entzückendste würde, durch jedes Mittel bewirkte.“ *)

*) *Leibnitii Opp.*, T. VI. p. 306. — H.

5.

Von Kunstrichterei, Geschmack und Genie.

Kein Name sollte vorsichtig-scheuer machen als der Name Kunstrichter; denn ein wie hohes Geschäft ist's, über Kunst richten! „Verstehe ich auch," spricht der Bescheidene zu sich, „was Kunst und diese Kunst sei? Habe ich das System ihrer Regeln gefaßt und erprobt? Denn wie keine Kunst ohne Uebung möglich ist, so auch ohne Kenntniß dieser Uebung kein vollständiges, reines, richtiges Urtheil. Und dieses Kunstwerk zu kennen, zu beurtheilen, bin ich geschäftlos, unparteiisch, munter gnug? unterrichtet gnug, zu sehen, wie eben dies Werk im Reich und in der Geschichte der Künste steht? Kenne ich dies Reich? übersehe ich diese Geschichte?" So der Bescheidene. Denn wen verdammt, wen lobt sein Urtheil? Nicht das Werk, sondern sich selbst; jenes besteht für sich, wie es ist, gut oder böse; in der Kritik ist von seinem Urtheil die Rede. Dies rechtfertigt die Zeit oder begräbt es mit Verachtung. Die Namen der Urheber schlechter Urtheile kommen ans Licht, oder sie bleiben, was sie sein wollten, Ohnnamen, Anonymen.

Schädlicher noch wird die Kunstrichterei, wenn sie nach falschen Grundsätzen blind richtet und mit einer Kühnheit, die ein Machtwort, „kritische" Philosophie, in die Faust giebt, apodiktisch gewiß, allgemeingeltend und nothwendig postulirt, wo nichts weniger als postulirt werden sollte. Da seit Jahren eben die „Kritik der Urtheilskraft" ein Codex solcher Kunstrichterei in Deutschland, sogar der Sprache und Schreibart nach, worden ist, vor welcher, sobald in dreisten Worten dieser Philosophie die Formel tönt, Alles sich bückt und schweigt, so lasset uns hören, wie die „kritische" Philosophie in ersten Grundbegriffen der schönen Künste kritisire.

1. Kritische Definition der schönen Künste.

„Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte“ spricht der Meister: „Die Beredsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung ihrer Subjecte sowol als Gegenstände verbunden werden in einem Schauspiele; Gesang zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung verbunden in einer Opera. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst gehört, in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher; ob aber auch schöner, kann bezweifelt werden.“ Wer erröthet nicht, indem er dies liest? Das Trauerspiel, in dem sich das Erhabne mit dem Schönen verbindet, muß „gereimt“ sein? Wahrscheinlich in Alexandrinern; sonst wäre es nicht erhaben; und wenn das Erhabne sich mit „der Schönheit vereinigt, wird die schöne Kunst zwar künstlicher, aber durch die Dazukunft der Schönheit vielleicht nicht schöner!“ Und Trauerspiel, Lehrgedicht, Oratorium, Beredsamkeit, Opera malerisch, theatralisch so bei einander? Stand zu Christian Weisens Zeiten die Kritik in Deutschland tiefer?

„Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es blos auf Genuß angelegt ist“ u. s. w. Dies große Kriterium der „kritischen“ Kritik, das uns bereits formelle Dichter und Künstler ohne Materie, griechische Formen ohne Form gegeben, ist selbst die leerste Wortform, die es je gab. Form ohne Inhalt ist ein leerer Topf, eine Scherbe. Allem Organischen schafft der Geist Form, die er belebt; ohn' ihn ist sie ein todtes Bild, ein Leichnam. Und diese Formen töpfert die „kritische“ Kritik blos zur „Beobachtung und Beurtheilung“, Luftblasen zum optischen Spiel. Bannflüche des Empirismus fallen auf Jeden, der an Inhalt der Form, ob er zu ihr gehöre, oder ob einiger da sei, an Geist, der die Form belebe, nur denkt. Schaffte die Transscendentalphilosophie durch Beurtheilung nicht sogar „Natur“ und erklärte, nur dieser: „der kritische, durch Beurtheilung Natur erschaffende Weg sei uns allein noch übrig“? Häßlich ist ihr das Wort Genuß; „Genuß, der nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, den Gegenstand anekelnd und das Gemüth durch das Bewußtsein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung mit sich selbst unzufrieden und launisch

macht"; dagegen gilt das „Ideenspiel, die Lust, die zugleich Cultur ist, d. i. die uns mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht". O Baubo, Baubo![1])

2. Eunomie der kritischen Geschmacksurtheile.

Auch jene dialektischen Antinomien der reinen Vernunft kommen hier wieder; eine „Dialektik zwar nicht des Geschmacks" (denn der schmeckt ohne Begriffe allgemein=nothwendig), „aber der Kritik des Geschmacks in Ansehung ihrer Principien, da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe auftreten"; im Felde des Schönen wie ekelt dies Schauspiel! „Jeder hat seinen eignen Geschmack, und doch ist nur ein Geschmack; ohne Begriffe nothwendig, ohne Vorstellung des Zwecks zweckmäßig. Ueber den Geschmack läßt sich nicht streiten, und doch läßt sich über ihn streiten, d. i. disputiren; das Disputiren ist nothwendig. Beide Sätze sind wahr." Aus hundert und aber hundert Weidsprüchen lassen sich dergleichen Antinomien hinstellen, die eben durch ihren Gegensatz zeigen, daß das Gesetz zwischen oder über ihnen liege, die also schon im gemeinen Leben bei hundert Sprichwörtern jede Vetula beseitigt.

Und wie legt die „Kritik" ihre im Streit befangenen Sprichwörter, Antinomien genannt, zurecht? Folgendermaßen: „Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist; es bekommt aber durch ebendenselben" (Begriff) „doch zugleich Giltigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil), weil der Bestimmungsgrund desselben" (Begriffs) „vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann".*) Erhabne Entscheidung! Ein übersinnliches Substrat der Menschheit! das angesehen werden kann, und von dem ich doch keinen Begriff habe, und in dem doch der Bestimmunsgrund meines durchaus unbestimmbaren Begriffs vielleicht liegt! und mittelst welches unbestimmbaren Begriffs ich dennoch mit allgemeiner Giltigkeit urtheile!

*) S. 233. — H.

[1]) Amme der Demeter, als Sinnbild der Schamlosigkeit. Vgl. Hamann's Werke, VII. 13, VIII. 255, auch IV. 229. — D.

„Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnißvermögen übersteigt."*) Uebersteigt sie dies, wie ist's möglich, die Möglichkeit zu zeigen, daß beide Sätze sich in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können? „Man sieht also, daß die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme, als den die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte, und daß ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinauszusehen und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen." Eine Vernunft, die mit sich selbst einstimmig gemacht werden muß, da sie die Regel der Einstimmung in sich enthalten soll; die einstimmig gemacht werden muß durch einen Vereinigungspunkt im Uebersinnlichen, von dem wir keinen Begriff haben; und dies bei sinnlichen Urtheilen, bei welchen wir wider Willen über das Sinnliche hinaussehen müssen, ob wir darüber gleich nicht hinaussehen können: o des Nomos, der die Antinomien des Geschmacks hypernomisch vereinigt! Er liegt jenseit der Sinnlichkeit, jenseit des Verstandes und der Vernunft im unbekannten Vereinigungspunkt aller unsrer Vermögen a priori, auf den wir uns aber bei jedem Geschmacksurtheil stemmen müssen, damit es (abgeschmackt, wie es sei) ewige Gemeingiltigkeit, subjective Nothwendigkeit erhalte.

„Es ist einem Jedem vergönnt," sagt Lessing, „seinen eigenen Geschmack zu haben; und es ist rühmlich, sich von seinem eigenen Geschmacke Rechenschaft zu geben suchen. Aber den Gründen, durch die man ihn rechtfertigen will, eine Allgemeinheit ertheilen, die, wenn es seine Richtigkeit damit hätte, ihn zu dem einzigen wahren Geschmacke machen müßte, heißt aus den Grenzen des forschenden Liebhabers herausgehen und sich zu einem eigensinnigen Gesetzgeber aufwerfen. — Der wahre Kunstrichter folgert keine Regeln aus seinem Geschmacke, sondern hat seinen Geschmack nach den Regeln gebildet, welche die Natur der Sache erfordert."**) Wenige Zeilen, die die ganze object-, grund- und begrifflose, sogenannt transscendentale „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft" in ihrem

*) S. 234. — H.

**) Lessing's Dramaturgie, St. 19. — H. [Lessing's Werke, Th. VII. S. 136. — D.]

stolzen Ungrunde zeigen, im dunkeln Abgrunde des Geschmacks-Mysticismus.

„Weil ein Geschmacksurtheil kein Erkenntnißurtheil und Schönheit keine Beschaffenheit des Objects, für sich betrachtet, ist, so kann der Rationalism des Princips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, daß die Zweckmäßigkeit in diesem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daß das Urtheil theoretisch, mithin auch logisch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Objects, sondern nur ästhetisch auf die Uebereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt im Subjecte gehe.“ Entweder sagt dies Princip etwas sehr Gemeines oder etwas sehr Falsches. Daß ich für mich, nach und mit meinem Organ, empfinde, nicht außer mir oder in dem Object, sage ich schon damit, daß das Object mir gefällt, mithin seine Vorstellung in meiner Einbildungskraft, wenn ich darüber urtheile, mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft in mir übereinstimmen müsse; wer hätte daran gezweifelt? Heißt aber der Satz so viel, daß, weil ich in mir schmecke und urtheile, mein Urtheil mit dem Object nichts zu schaffen habe, daß, weil ich Schönheit empfinde, keine Beschaffenheit des Objects diese Empfindung bewirke oder erkläre, daß, weil mein Empfinden kein deutliches Erkennen des Gegenstandes sei, gar kein Erkennen dabei stattfinde, indem zwischen dem Geschmack, ja sogar dem Geschmacksurtheil in mir und dem Erkenntnißurtheil in mir eine unübersteigliche Kluft befestigt sei, und auch mit der verworrensten Beurtheilung des Objects mein Geschmacksurtheil nichts gemein habe: so ist das sogenannte Princip ebenso widersinnig als verderblich. Es errichtet ein Tribunal ohne Sache und Grund der Sache in der Seele des träumenden Richters, der selbst Partei und Sache, Urtheiler ohn' allen Grund (maßen dieser in der unanschaulich-unsinnlichen terra incognita liegt), urtheilt und dennoch die Macht hat, sein Erkenntniß ohn' alles Erkenntniß, als für ihn gar nicht erkennbar, unter der Form eines ästhetischen Urtheils apodiktisch zu sprechen, weil Alles in ihm und als Geschmacksurtheil nur in ihm existirt. So existire es in Dir und schweige; Dein Tel est notre plaisir ohne Grund und Erkenntniß Andern als gemeingeltend aufgedrungen, ist Incompetenz und Insolenz in aller Vernünftigen Urtheil.

3. Kritische Aussprüche vom Genie.

„Genie ist 1) ein Talent, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen;—Originalität muß seine erste Eigenschaft sein.“ *) Zu geschweigen, daß diese Bestimmung blos verneinend ist, ist sie auch verführend. Allerdings arbeitet das Genie nach Regeln, erfand nach Regeln und ist sich selbst Regel, gesetzt, daß jeder Dritte ihm diese auch nicht vorzählen könnte. Seine „Originalität“ (ein sehr mißbrauchtes Wort) kann blos bedeuten, daß der Genius ein Werk seiner Kräfte darstellt, nicht nachgeahmt, nirgend erborgt; sonst kann es, wie die „Kritik“ selbst sagt, „auch originalen Unsinn geben.“ 2) „Die Producte des Genies müssen zugleich Muster, d. i. exemplarisch sein und Andern zur Nachahmung, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurtheilung dienen.“ Das Werk des Genies besteht, auch wenn es nie nachgeahmt würde; es steht sodann einzig in seiner Art da. Zur Nachahmung oder gar zur Beurtheilung ward das Werk nicht geschaffen und wird durch Nachahmung ohne Genie geschändet. Auch sind Nachahmung und eine Regel zur Beurtheilung wie verschieden! Weder als Flügel- noch als Gliedermann tritt der Genius hervor, unbekümmert, ob er Regel der Beurtheilung, Muster der Nachahmung werde oder nicht werde. Unbescheidene Nachahmung, unverständige Regelannahme schmerzt ihn. 3) „Da es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen kann, so giebt es als Natur die Regel.“ Diese zu geben, ward das Werk des Genies nicht hervorgebracht; auch erklären Natur und Wissenschaft als Gegensätze einander nicht. 4) „Nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst schreibt die Natur die Regel vor, und dieses auch nur, sofern sie schöne Kunst sein soll.“ Weder der einen noch der andern; beide aber können an dem, was in einem Grad von Vollkommenheit hervorgebracht ist, als an einem Exemplar lernen. „Wer niemals was mehr als blos lernen und nachahmen kann, heißt ein Pinsel.“ **) Das heißt er nicht, wenn er treu lernte und genau nachahmt; er kann mit seinem Gelernten, mit seiner treuen Nachahmung des Schönsten und Besten ein vielwissender, geschickter, nützlicher Mann sein, oder ganze Facultäten und Schulen wären berufsmäßig Pinsel.

„Was auch hätte können gelernet werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt, ist von dem, was durch Fleiß vermittelst der Nachahmung

*) S. 180. — H.
**) S. 181. — H.

erworben werden kann, specifisch nicht unterschieden. So kann man Alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilosophie, so ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, gar wohl lernen; aber man kann nicht geistreich dichten lernen. — Die Ursache ist, daß Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an bis zu seinen großen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem Andern ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte, kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen in seinem Kopfe hervor- und zusammenfinden. — Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach — unterschieden.“ Homer und Wieland werden auf Newton's Kosten dies Lob schwerlich annehmen. Wer in Wissenschaften erfindet, bringt ebensowol etwas Eigenthümliches, Neues aus sich hervor, das er nicht lernte (sonst hatte er's nicht erfunden), als der Dichter. Und je wichtiger, je umfassender und größer dies Neue war, Principien der gesammten Naturphilosophie z. B., die der Erfinder im anschauenden Blick vor sich sah, desto mehr war er ein Genius der Wissenschaft, die durch ihn ward, vom Lerner und Nachahmer specifisch verschieden. Möge Newton seinen Kranz mit Kepler, Barrow und hundert andern Mit- oder Vorerfindern theilen, auf die Bank der Lerner und Nachahmer (der Pinsel), wenn gleich am obersten Platz, gehört kein wissenschaftlicher Erfinder. Als er erfand, lernte er nicht; mögen Andre von und an ihm lernen. Und dann, lernten Homer und Wieland nicht auch? Wäre es das Kennzeichen der Genies, daß „sie nicht wissen, wie ihre Ideen sich in ihrem Kopfe hervor- und zusammenfinden“, in welchem Hause wären die regelfreiesten Genies versammelt?

„Wenn Jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bei dem man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint.“*)

*) S. 184 f. — H.

Wer ist dieser Jemand? dieser dunstverbreitende Gaukler, der mit großen Massen neuer Wahrheiten, die er wie ein Vulcan auswarf, das Publicum lächerlich äffte?

Why, let the struken deer go weep,
The hart ungalled play:
For some must watch, whilst some must sleep;
Thus runs the world away.[1])

Daß „Einbildungskraft und Verstand (in gewissem Verhältniß) das Genie ausmachen",*) ist wahr und nicht wahr, d. i. nichtssagend. Wie stellte sich die Einbildungskraft z. B. Mozart's, Gluck's ihre Fülle von Tönen vor? wie ordnete ihr Verstand diese Töne? Daß zum Genie auch eine Disposition sinnlicher Empfindbarkeiten ebensowol als jener heilige Trieb, jene stille Geisteswärme gehöre, die Enthusiasmus, nicht aber Schwärmerei ist, wer könnte dies bezweifeln? wer wollte es aber auch bezeichnen? Wie ohne Trieb kein Gewächs wächst, so am Wenigsten jene ambrosisch genialische Frucht, das Leben des Lebens. Durchs bloße Urtheln und Phantasiren wird nichts. Paare Kritik (um in Lamotte's Fabelsprache zu reden), den Herrn Verstand und die Jungfrau Phantasie leibhaft zusammen: ohne Stimme eines heiligen Orakels, d. i. ohne Empfindung und Trieb und das Eigenste innenwirkender Kräfte werden Deukalion's und der Pyrrha hinter sich geworfene Steine nie leben. Eben diese und allein diese unberedbare, wo sie fehlt, unersetzbare, stille Naturkraft und Neigung ist's, die Phantasie und Verstand, die Gegenwart und das Vergangene, Sichtbares und das Unsichtbare zu Einem knüpft und sowol mit phantasie- als gedanken- und empfindungsreichen Geistesgebilden die Welt beseligt. Auch die Vernunft erbittet der Genius sich; Redner, Dichter, oder jene höheren Dichter, Genien der Menschheit, die Erfinder und Stifter aller Ordnung und Harmonie, die je die Menschennatur beglückte, wollen der Vernunft nicht entbehren.

„Ob der Welt durch große Genies im Ganzen sonderlich gedient sei, weil sie doch oft neue Wege einschlagen und neue Aussichten eröffnen, oder ob mechanische Köpfe, wenn sie gleich nicht Epoche machten, mit ihrem alltägigen, langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortschreitenden Verstande nicht das Meiste zum Wachsthum der Künste und Wissenschaften beigetragen haben (indem sie, wenn gleich keiner von ihnen Bewunderung

*) S. 195. — H.

[1]) Shakespeare's „Hamlet", III. 2. — D.

erregte, doch auch keine Unordnung stifteten), mag hier unerörtert bleiben."*) Die Geschichte der Welt hat es gnugsam erörtert. Jeden Fortschritt, geschweige jeden Anfang einer Wissenschaft und Kunst, einer Harmonie und Ordnung, ist die Menschheit nicht den alltägigen Gängern am Stecken und Stabe, sondern dem wachenden und erweckenden Genius schuldig. Eben die Erfahrung weckte ihn; die Erfahrung neu anzusehen, zu nutzen und zu ordnen, weckte er Andre. Wie viele oder wenige große Genies die Vorsehung der Welt gebe, stellen wir ihr anheim; wir wollen keine Himmelsgabe, klein oder groß, verunglimpfen und, weil manche ihr Talent mißbrauchten, das Talent selbst deshalb nicht höhnen. Wären jenen Mißbrauchenden mit einem bessern Gebrauch ihrer Gaben Andre kräftig in den Weg getreten, so hätte sich ihr Uebermuth bald gelegt. Eben also sie machen in jedes Menschenfreundes Brust den Wunsch rege: „Gütige Mutter, in den ewigen Todesschlaf laß Dein Geschlecht nie entschlummern! Nach Deinem Plan wecke in ihm stets neue und neue Genien, erwecke in ihm alle Kräfte!" Nur wenn der übermächtige Schwache lauter Schwache um sich sieht, wird er übermüthig; ein Gegengewicht, die Scheu vor Andern, kann ihn allein im Zaum halten.

Daß übrigens, weil einige freche Jünglinge den Namen des Genies mißbrauchten, die Deutschen sich dies Wort selbst zum Spott und Ekel machten und in solcher Bedeutung**) von Geniemännern, Geniestreichen, er ist ein Genie u. s. w., nicht oft und nicht verächtlich gnug sprechen können, als ob ihnen nichts entbehrlicher wäre als diese Himmelsgabe: dieser Allemannismus hat der benachbarten Nationen Hochachtung gegen sie nicht vermehrt. „Ihr," sagen sie, „denen die Natur Männer von Talenten, Künstler von Genie nicht versagt hat, Ihr macht der Natur edelste Gabe in Eurer Sprache zum Spottwort? Uns ist der Ausdruck Zug des Genies eine Ehrenbezeichnung; Euch ist Geniestreich ein Schimpfname? Bildet Ihr Euch etwa ein, daß, als Ihr den Namen ersannet, Ihr selbst einen solchen Streich machtet?"

* * *

Verzeihe, Genius, daß ich Deinen Namen so oft mißbrauchen mußte; seien diese Blätter eine Versöhnung am Fuße Deines Altars!

*) Anthropologie, S. 162. — H.
**) Anthropologie, S. 162. — H.

I. Genie.

Die Alten sprachen vom Genie weniger, ehrten aber und cultivirten es vielleicht mehr als wir. Die höhere Macht, die einen Menschen zu Hervorbringung seines Werks belebt, das wir als unnachahmlich, als unerreichbar erkennen, aber mächtig oder sanft auf uns wirkend fühlen, diese auszeichnende Himmelsgabe nannten sie Geist, Genius. Ein mit uns geborner Geist, δαίμων, vis animi divinior, von dem sie Cultur, Kunst, Fleiß so wenig ausschlossen, daß sie vielmehr ihn als Vater, Stifter, Beleber und Schutzgott aller Cultur und Menschenbelebung anerkannten, priesen, verehrten.

Die neueren Sprachen sind ins Kleine gegangen. Nicht nur genio und ingenio, sondern auch Genie, Talent und Geist (esprit) haben sie so künstlich unterschieden, daß es ihnen bei Weitem nicht gleichgiltig ist, „Genie haben und ein Genie sein, Talent haben und von Talenten sein, esprit haben und ein großer Geist sein"; auch giebt's bei ihnen der Genies, Talente und Esprits so viel Stufen und Arten, daß zu Bezeichnung des großen, reichen, tiefen, fruchtbaren, schöpferischen Genies, des feinen, subtilen, ordnenden, aber auch des falschen, subtilisirenden Geistes u. s. w., insonderheit die französische Kritik Commentare geliefert. Seit Helvetius versteht Jeder petit esprit diese Nuancen der espritreichsten Sprache; mehrere Nationen haben sie sich zugeeignet, ohne sich doch die Herabsetzung des Worts Geist (spirito, spirit) gefallen zu lassen. Italienern und Spaniern und Engländern und Deutschen blieb das große belebende Principium aller unsichtbaren Wirksamkeit, Geist, in Werth. Den von ihm Erfüllten nannten sie begeistert. Der kältere Sinn der Deutschen legte dem Wort noch eine Verstandeskraft bei, die andre Sprachen in dem Umfange und in der Wichtigkeit nicht bemerken. Ein vielumfassender, hellsehender, tief ergründender, schöpferischer, ein erfindender, ordnender, thätiger, wohlthätiger, beseligender Geist sagt in unsrer Sprache so viel, daß man über ihn das vieldeutige Wort (Schenie) genie, außer wo es Genius, d. i. angeborne eigenthümliche Art bedeutet, leicht entbehren möchte. Lasset uns diese ursprüngliche, einfache Bedeutung am Wort Genie, Genius, entwickeln!

1. Genie ist angeboren (genius est, quod una genitur nobiscum, in cujus tutela vivimus nati; ingenium ingenitum est). Weder erkauft noch erbettelt, weder erstritten noch erstudirt kann es werden. Es ist Naturart (nativum quid), es wirkt also aus sich, aus angebornen Kräften, mit angeborner Lust, leicht,

genialisch. Seinem Genius leben, folgen, nachsehn, bedeutete der alten Welt ein seiner eigenthümlichen Natur gemäßes, freudiges Wirken und Leben.

2. Der Genius schafft, erzeugt, stellt sich selbst dar (genius gignit, sui simile procreat, condit genus). Von Dem, der nichts hervorbrachte, kann man seine Anlagen rühmen; von Dem, der fremde Materialien zusammenzimmert, darf man sein Talent der Zusammensetzung, der Ordnung, des Fleißes preisen; Genius war nur Der, der ein lebendes Ganze, sei es Entwurf oder Geschäft, ein Werk des Geistes oder der Kunst, aus sich hervorbrachte. Und zwar

3. War er Genius im Augenblick des Erschaffens, als (so sagt die begeisterte Sprache) der göttliche Funke in ihm schlug, als in einem Gedanken sein Werk oder Geschäft ihm ganz da stand: da (heißt es) belebte sein Genius ihn; das war die genialische Stunde. Wenn in Vollbringung oder Darstellung seines Werks der Genius ihn verließ, so bedauern wir den Verlassenen, ehren aber noch die Idee des Ganzen, die sein ist und bleibt.

4. Vollführte er, was er begann, so steht sein Werk genuin und genialisch da, ein Abbild seiner in Vollkommenheit, oft auch in Fehlern. Ist diese ihm eigenthümliche Art ein in sich Bestehendes, das sich erhält und fortpflanzt, so wird sie nicht etwa ein todt dastehendes Muster zum Nachahmen oder zum Beurtheilen, sondern Geschlecht (genus) oder Gattung. Trage sie seinen oder einen fremden Namen, dem Genius gehört sie an.

5. Und eben daß wir in ihr den Naturgeist, der hier rein und eigenthümlich wirkte, anerkennen und uns seines, ihn unsers Geschlechts fühlen: dies macht uns genialische Freude. Wir werden mitgenialisch (congénial) mit ihm, fühlen uns seiner Art, er bildet in uns seine Empfindungen, seine Gedanken. Andre wirken auf seiner Bahn fort, lebendig, selbstwirksam, seines Geschlechtes. So klar und umfassend leitet sich Alles aus dem ursprünglichen, nativen und genuinen Begriff des Wortes selbst her.

Was nun schafft dieser Genius? Was für Werke oder Wirkungen sind sein? Wie der Naturgeist sich in allen lebenden Gattungen und Geschlechtern erzeugt habe und erzeuge, was er in ihnen und durch sie schaffe und wirke, sehen wir auf dem großen Schauplatz der Schöpfung. Wie er sich in der Menschennatur erweise, zeigt die Geschichte unsers Geschlechts in allen seinen Erfindungen, Thätigkeiten und Productionen; seine künftige Geschichte wird es zeigen. In Absicht auf diese Zukunft sind wir selbst Embryonen. Jeder Tag, jeder Augenblick schafft und fördert das vielfache Werk des Menschengenius weiter.

Unglücklich, wenn hiezu nur Bildhauerei und Dichtkunst, Redner- und Malerei gehörte, als ob diese Werke des Namens Genie allein werth wären. Was irgend durch menschliche Natur genialisch hervorgebracht oder bewirkt werden kann, Wissenschaft und Kunst, Einrichtung oder Handlung, ist Werk des Genius, der, jede Anlage der Menschheit zu erwecken und zu ihrem Zweck zu fördern, eben Genius ist. Jeder Mechanismus erfordert Geist, der ihn ins Werk stelle; alles Geistige, damit es ins Werk gestellt werde, erfordert Mechanismus. Ein unsichtbares Fortstreben bei einem sichtbaren Verschwinden und Wiederkommen ist die Erscheinung des göttlich-menschlichen Geistes.

Vergönne mir, noch einige Worte von Dir zu stammeln, großer heiliger Genius der Menschheit!

Genius ist ein höherer, himmlischer Geist, wirkend unter Gesetzen der Natur, gemäß seiner Natur, zum Dienst der Menschen. Sei er Aufklärer und Ordner, der Beherrscher gleichsam eines Elements, oder der leitende wirkende Schutzgeist seines Geschlechts, er dient seinem Geschäft, und indem er die Glorie im Antlitz des Ewigen schaut, trägt er das Kind auf seinen Händen. Unsichtbar, sich selbst vergessend, gleichgiltig, ob er erkannt und wie er genannt werde, lebt er in seinem Werk, der Vorsehung wirkender Bote.

Ein Heil- und Friedensbote, zum Erhalten, nicht zum Zerstören, zum Segnen, nicht zum Verwüsten. Würgengel sind Strafgerichte; die ewigen Ankläger ihrer Brüder, die sie, ohne ihnen zu helfen, Tag und Nacht verklagen, sind keines andern Lohns fähig, als die Gewaltiger, die Peiniger ihres Geschlechts zu werden. Die Genien der Natur beleben das Todte, erquicken das Lechzende. Dem Halm in der Wüste und dem Vogel auf dem Gebirge gewähren sie auch sein Tröpfchen Thau.

Die Genien des Menschengeschlechts sind des Menschengeschlechts Freunde und Retter, seine Bewahrer und Helfer. Ein heilbringender Gedanke, den sie erwecken, schafft oft eine neue Ordnung der Dinge mit stillem Schritt. Eine schöne That, zu der sie begeistern, wirkt unauslöschlich in die tiefste Ferne. Menschliche Seelen sind ihr Reich; da bilden und fördern sie, ungesehen und unabsehlich, stille Entschlüsse, lange Gedanken.

Von Eitelkeit also fern, weil sie einer höheren Art sind, erkennen sie nur ihre Grenzen, ihre Mängel. Weil diese dem niedern Geschlecht gemeiniglich zuerst ins Auge fallen, so trauern sie über die Nachahmung dieser. Idole zu werden, ist weder ihr Wunsch noch ihr Beruf; vollends mit sich, mit dem Werk eines Einzelnen das Geschäft des Gesammtgenius beschlossen zu halten, ist ihnen undenkbarer; denn es ist eng und eitel und antigenialisch.

Geist zu erwecken, Kräfte zu beleben, ist ihr Dienst und der Lohn ihres Dienstes. Je weiter die Menschheit rückt, je mehr und feiner sich ihre Angelegenheiten und Gefahren verflechten, desto höhere und immer höhere Genien hat sie nöthig. Die Zeit ist vorüber, da man den Namen des Genies blos an müssige Kunstproducte verschwendete oder gar zum Fröhner alberner Ergetzlichkeiten machte; höhere Genien, kommet uns zu Hilfe! Euch ruft die Zeit.

Geschmeckt und geschmeckt haben wir lange; das Angenehmste ist uns zum Ekel worden; beinah in allem sogenannt Schönen leiden wir an Uebermaß, an Ueberdruß, am Mangel des Triebes, Gefühls und Genusses, daß sogar die Philosophie a priori es dem Gemeinsinn deduciren dürfen, „Kunst sei nichts als ein Spiel der Empfindungen und der Einbildungskraft ohne Zweck und Begriff“. Komm uns zu Hilfe, Geist, der dies kindisch-grausame Spiel, das Schlenkern des Maikäfers um einen Stab, damit er summse, in Theorie und Uebung der Verachtung preisgebe. Die herrlichsten Talente, die größten Genien auch in unserm Volk, woran mußten sie ihre Gaben oft und meistens verschwenden? und wie mißbrauchen wir ihre Werke? In Musik und bildender Kunst, in Dichtung und Rede, noch mehr in That und ordnenden Gedanken gähnen wir dem Genius zu, höchst ungenialisch. Wer erweckt Hunger in uns, damit wir nicht nur schmecken, sondern auch Lebenssaft empfangen? wer weckt in uns Neigungen, Kräfte?

Und zwar von Kindheit, von Jugend auf; denn ach, o Genius, Dein späteres Erscheinen ist schmerzhaft.

II. Geschmack.

Geschmack (wissen wir Alle) ist der individuelle, augenblickliche Reiz der Zunge, die Wirkung eines Gegenstandes auf ihr Organ, von dem sie weiter keinen Grund angeben kann, als daß es ihr so und nicht anders schmeckt, d. i. vorkommt. Geistig angewandt, kann also Geschmack kein Principium des Wohlgefälligen oder Schönen werden; denn er ist erstens individuell; vielleicht kostet eine andre Zunge anders. Zweitens. Er gilt nicht für alle Zeiten; denn der Geschmack ändert sich mit Umständen, vielleicht mit Augenblicken und Jahren. Drittens. Er kann überhaupt kein Principium sein; denn er giebt keinen Grund an; ja, er schneidet es ab, nach einem Grunde zu fragen. Wahrscheinlich war der letzte Umstand eben die Ursache, warum die „Kritik“ dies Wort wählte. Ohne Gründe, Begriffe und Vorstellungen darf ich kosten,

um zu kosten, und jedes Warum abweisen. „Mir schmeckt's also. Meine Zunge hat geurtheilt, der höchste Postulator."

Was man vom Geschmack gewöhnlich aussagt, weist darauf hin, daß er kein erstes Principium der Kunst sein könne und sein dürfe. Man nennt ihn grob und fein; wo liegt die Regel dieser Schätzung? Den gemeinen Geschmack nennt man verächtlich; wie mag also der Gemeinsinn, d. i. der gemeine Geschmack, eine Regel des Schönen sein, des höchsten Schönen? Man spricht von einem National- und Zeitgeschmack, die man bald lobt, bald tadelt, über welche man aber das ächte Werk der Kunst und des Genies emporhebt. Endlich redet man vom unreifen, vom verderbten, vom schiefen und eingeschränkten, vom allgemeinen, vom barocken Geschmack; lauter Anzeigen, daß er nach einer Regel gebildet werden müsse, nicht aber, daß er die Regel bilde.

Keiner unsrer Sinne nämlich ist so eigensinnig und veränderlich, keiner aber auch so gewöhnbar und verwöhnbar als dieser. Wozu haben Menschen, Geschlechter, Völker geistig und körperlich ihren Geschmack nicht gewöhnt und verwöhnt? Die Geschichte der Nationen und Zeiten giebt davon Beweise zum Erstaunen. Eben also, weil dieser Sinn als der cultivabelste erschien, brauchte man ihn zur Bezeichnung des schönen sowol als des sittlichen Gewöhnens. Durch Muster und Umgang, sagt man, wird der Geschmack gebildet, nicht durch Worte; *) am Geschmack des Menschen sehe man, mit wem er gelebt, wie er lebe, und dehnt dies Kennzeichen auf Alles aus, wodurch sich der Vortretende zeigt. Kleidung, Geberden, Wohnung, Rede, in ihr Wahl des Inhalts sowol als Vortrag enthüllen den Geschmack oder Ungeschmack eines Menschen dem Einsehenden unabbittlich.

Hat der Geschmack ein so weites Reich, daß er sich in Allem zeigt, und zugleich eine so engandringende Sphäre, indem er im eigensten Habitus eines Menschen oder eines Volks, in seinem Kreise von Gegenständen, Bemerkungen und Empfindungen wohnt; ist der Geschmack so stolz, daß er fast nie verzeiht, und doch zugleich so cultivabel, daß er sich beinah zu Allem gewöhnt, so verdient er eine tiefere Beherzigung, als daß man ihn blos als ein flüchtiges Urtheil flüchtig betrachte.

*) Gustus non traditur arte, sagt Quintilian [VI. 5. 1]. — H.

1. Erfordernisse des Geschmacks.

1. Eine unreine Zunge schmeckt nicht; stumpfe Organe empfinden nur nach den schärfsten Reizen, oder sie kauen mehr, als sie empfinden. So auch der geistige Sinn des Menschen. Umschlämmt von Vorurtheilen, unerweckt, träge in niedriger Gewohnheit, ist der Geschmack grob, thierisch. Wer einem Volk Reizbarkeit geben, wer im Denken sowol als im Begehren und Handeln Hindernisse des richtigen Erfassens der Dinge, ihres Empfindens und Aneignens dadurch hinwegthun kann, daß er den Verstand aufhellt, die Kraft des Willens auf den rechten Punkt lenkt, der befördert damit den bessern Geschmack des Volks; ein Wohlthäter der Menschheit. Was die Reinigung des Verstandes von Vorurtheilen, die Wegräumung schlaffer Gewohnheiten in Sitten und Künsten, die Richtung der Neigungen aufs Bessere bei Nationen gewirkt, zeigt eine Vergleichung der Jahrhunderte. Nie war der Geschmack eines Volks etwas Anders als eine Folge seines ganzen Habitus im Denken, Empfinden, Handeln, die Aeußerung seiner zwanglosesten Lust und Freude.

2. Der Geschmack löst auf und scheidet; eine schnelle oder behutsamere Analyse ist sein erstes Geschäft, ohne welches er nicht stattfindet. Das Gefühl nimmt ganz auf oder giebt dem Gegenstande sich ganz hin; der Eindruck, den es empfindet, ist stark, aber ungegliedert. So empfinden rohe Menschen; bei überraschend großen Gegenständen empfinden wir Alle also. Menschen dagegen von ruhig-zarten, nicht schlaffen Sinnen, die bei dem Erfassen des Ganzen leicht in die Theile übergehen und sich ebenso leicht aus diesen das Ganze bilden, sie sind vorzüglich zum feinen, richtigen Geschmack geeignet. Andre, in denen eine Empfindung alle überwiegt, bleiben nicht nur vielen Gegenständen unempfindlich, sondern hangen auch in ihrer Welt der Gefühle vom Stoß und Triebe des Moments so gewaltig ab, daß ihnen Zeit und Fähigkeit zur Analyse mangelt. Los grandes bocades son para grandes paladares, sagt das spanische Sprichwort,*) und Graziano bestimmt damit sogar eine eigene Gattung des hohen Geschmacks (gusto relevante). Die mittlere Region zwischen dem zu Festen und zu Zarten ist unstreitig die Temperatur der feinen, doch nicht überfeinen Analyse. Daher heißt kosten (γεύεσθαι) eigentlich prüfen.

*) Für einen großen Mund gehören große Bissen. *Orac. manuel de Lor. Graziano*, Afor. 65. — H.

3. Da diese Analyse indeß nur zur **Aneignung** des Gegenstandes geschieht, ohne welche alles Analysiren lästig und vergeblich wird, so ist, was alle gebildeten Nationen durchs Wort **Geschmack** eigentlich bezeichnen wollten, der **letzte, höchste, fein zusammenfassende Punkt des Reizes** einer Sache, von dem sich weiter keine Gründe angeben lassen, der aber als ein „Ich weiß nicht, was" des Wohlgefallens oder Mißfallens innig vergnügt, mächtig wirkt. So sprachen **Montesquieu, Voltaire, Mengs, Cooper, Gérard** u. A. über den Geschmack als über **die feinste und letzte Politur des Urtheils in einer zusammenfassenden Empfindung des Ganzen** und unterschieden ihn sowol vom Genie als von dem empfindungslosen Urtheil des kalten Verstandes. **Genie** bringt hervor; glücklich, wenn es mit Geschmack hervorbringt, d. i. mit Zusammenfassung des Vielen zu einer harmonisch ergetzenden Einheit. Eben diese Einheit macht dem Genius die Hervorbringung, Andern die Anschauung seines Werks leicht und anmuthig; die Mühe der Politur selbst wird ihm angenehm, indem das Ziel ihm beständig vorsteht, **die leicht zu fassende**, in allen Theilen **übereinstimmende anmuthige Einheit**. Geschmack kann die Stelle des Genies nie ersetzen, oder er erkünstelt schwächliche Arbeit, der bei allem Glatten und Einnehmenden das Wesentliche, Geist und Leben, fehlt; wohl aber wäre es nur ein rohes Genie, das ohn' allen Geschmack arbeitet.

Der Geschmacksurtheiler nennt sich gewöhnlich **Kenner**; warum ist der stolze Name zum Schimpf worden? Eben weil er meistens aus dem Bezirk des Geschmacks hinausschreitet und nach den beiden „Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils", die die „Kritik" feierlich feststellt, „seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) **mit einem Anspruch auf Jedermanns Beistimmung** ohne Beweisgründe bestimmt, mithin unaufhörlich postulirt". Diesem Kennerstolz, dem das Kunsturtheil in einem vornehm entscheidenden Kitzel auf der Zunge wohnt, ist die Kunst sowol als der gesunde Verstand feind; sein Spiel ist ihnen lächerlich, sein Gebot verächtlich. Das ächte Geschmacksurtheil ist für Andre **Aussage, Zeugniß**, kein Richterspruch; je feiner es den feinsten Punkt des Wohlgefälligen trifft, desto mehr bescheidet es sich, daß es nicht für die Menge kostet. Dieser behagt die Ananas oft weniger als die Distel.

2. Verschiedenheit des Geschmacks.

Daß man über den Geschmack nicht disputiren müsse, ist eine weise Regel; denn woher und wozu der Disput, wenn er nur den Geschmack betrifft und keine Gründe anzuführen weiß? Ohne Gründe wirst Du den Andern nie überzeugen, wohl aber verwirren oder gar wider Dich aufbringen; der Deinigen setzt er seine Anmaßung entgegen. Ja, spräche er ohne Gefühl Dein Urtheil nach, was hast Du aus ihm gemacht, als einen Heuchler und Wortmißbraucher? Unzählige solche haben wir in Sachen des Geschmacks zum Nachtheil der Sprache sowol als jeder wahren Empfindung; in Betreff des feinsten Punkts dieser ist das Postuliren sogar unhöflich.

Verschieden ist der Geschmack der Menschen und muß es sein.

1. Nach der Beschaffenheit ihrer Organe, ihres Temperaments, ihres Klima. Gehet die Karte der Völker durch, Ihr werdet finden, daß mit den Nationalbildungen sich auch der Geschmack der Völker in Allem, was zur leichten Erfassung des Angenehmen und Schönen gehört, merklich ändert. So unterscheidet sich der Geschmack der Mongolen, der Indier, Perser, Türken, Griechen in Ergetzlichkeiten, in Kleidung, Musik, in phantastischen Erzählungen, Spielen; in jedem Volk bemerkt man eine ihm eigne Wendung in Zusammenfassung des Angenehmen, d. i. Lust und Liebe nach seiner Weise, die ohne Zweifel im Bau seiner Organe und im Verhältniß derselben zu den ihnen entsprechenden Gegenständen den Grund hat. Mit einem liebenden Neger über das Ideal seiner Schönheit, mit einem Türken über den Werth der italienischen Musik, mit einem Chinesen über das europäische Cerimoniel disputiren, hieße Zeit und Athem verschwenden; so widersinnig es gegenseits wäre, wenn man den Geschmack ferner Zonen, fremder Temperamente und Organe wider Willen der Natur sich zueignen wollte. Was zum innigsten Erfassen und Genießen der Lust und Freude gehört, bleibt und bleibe dem Himmelsstrich, unter welchem es empfangen ward. In Italien z. B., in Griechenland, in Asien erscheinen die Farben dem Auge anders als bei uns; der Geschmack (wenn es auf nichts Weiteres ankommt) darf sie dort also, wie sie ihm erscheinen, zusammensetzen, wählen, gebrauchen; unter uns dagegen bleibe Jeder seinem Klima, seinen Organen treu, ohne der Heuchler und Nachäffer eines fremden Geschmacks ohne Geschmack, d. i. ohn' einheimische und eigenthümliche Lust, Liebe und Empfindung zu werden.

2. Gewohnheiten bilden den Geschmack; insonderheit frühe Gewohnheiten der Kindheit und Jugend. Kein fröhliches Volk giebt's auf der Erde, das nicht in einigen Dingen, und zwar

eben in denen, die es mit Lust und Freude trieb, sich eine Art eignen Geschmacks erworben hätte, der oft auch das Auge des Fremdlings reizt; denn meistens waren es Jünglinge und Mädchen, die, was zum Kreise des Lebens gehört, zu besorgen hatten, und sie besorgten es fröhlich. Ihr Blick faßte zusammen, wie es am Schönsten gemacht werden könne, und traf dies Schönere glücklich; denn was sie machten, waren oft Geschenke, die sie dem Geliebten geben, ein Hausrath, womit sie glänzen, ein Eigenthum, womit sie Andre übertreffen wollten; diese Neigungen beflügelten den Blick, eben den Punkt des Reizes zu finden, der Andern fehlte. Ueberhaupt sind in Sachen des Geschmacks das Weib mit seinen zarteren Organen, die Jugend in ihrer frohen Thätigkeit jederzeit die muntersten Wählerinnen gewesen; der Mann, zumal nach Jahren, begiebt sich des Neuen, treu dem Alten, so unbequem und geschmacklos es sein mag; ihm ist's Gewohnheit. Unter Völkern, wo das Weib als eine Magd der Hütte arm und in einem gewaltthätigen Klima dem drückendsten Bedürfniß dient, ist an Geschmack weniger zu denken als bei Völkern, die unter günstigem Himmel ihr Spiel des Lebens treiben. Wie oft lachten diese den zwar kunstvollen, aber ungeschickten Europäer aus, mit stolzer Freude, daß sie die Kunst zu leben besser als er verständen und sie von Jugend auf leichter, glücklicher übten! Ist Geschmack ein Kind der Lust und Freude an Dingen des Lebens, wo wohnt er lieber als bei fröhlichen Völkern?

3. Den Geschmack fixirten Muster, denen man willig folgte, Uebungen, die man mit Lust und Liebe nachthat. Bemerkte man die gute Wirkung des Geschmacks im Andern, mußte man nicht auf den wirkenden Punkt des hervorstechenden Reizes in ihm aufmerksam werden und ihm nachstreben? So ward der Geschmack eines Kreises der Gesellschaft, einer Familie und Zunft, einer Stadt, eines Landes gebildet, ohne Gesetze, durch Nacheiferung oder durch eine willige Nachfolge, die endlich Gewohnheit ward; Gewohnheit, die oft auch das Widersinnige angenehm macht, blos weil man sich daran frei gewöhnte. Gebieten Gesetze dem Geschmack, wehe sodann dem Reiz, der in ihm immer doch der lebendige Punkt sein sollte! Oder haben Wohlgefallen, Lust und Liebe sich in ihm überlebt, o, so gähnt man, um Geschmack zu haben, dem alten Schemen zu und folgt ohne Geschmack der Geschmacksgewohnheit. Nichts ist daher einem Volk, einer Gesellschaft, Sprache und Zunft schädlicher, als wenn Gesetze sich zumal des noch unreifen Geschmacks einer Nation apodiktisch bemeistern; sie morden den bessern Geschmack auf eine Reihe zukünftiger Geschlechter. Beispiele davon sind das alte Aegypten, China von Alters her; und bei uns in Ständen, Zünf-

ten, Gewohnheiten, giebt es nicht auch manches fixirte Geschmacks-China?

4. Neu hervorstechende Muster und Uebungen ändern den Geschmack, zum Bessern, zum Schlimmern, wie es die Zeiten geben. Ein Geschmack, dem man sein Veränderliches ansieht, heißt Mode; man macht sie mit, wenn sie nicht zu albern ist, der Verständige hält aber nicht mehr von ihr, als sich zu halten gebührt. Geschmack eines Einzelnen in Uebung gesetzt, heißt seine Manier; wenn eine Schule diesem savoir faire folgt, heißt es Manier der Schule. Nothwendig wird durch sie der Geschmack verengt und unrein; denn er hängt nicht blos ohne Urtheil am Urtheil, sondern auch an der Wirkungsweise des Einen, eines Fremden. Dadurch verschiebt man sich für alles Bessere und Freiere den Anblick, das man schief, enge und parteiisch ansieht, und lähmt sich zu jeder eignen freien Kraftübung. Ist der Geschmack des Einen vollends geschmacklos, geschmackverderbend, weh der nachziehenden Geschmacksheerde! Die Geschichte der Völker und Zeiten hält uns hierüber warnende Beispiele vor; denn wie traurige Perioden hat der Geschmack Europa's durchlebt, und wo stehen wir in Manchem mit ihm noch jetzo?

3. Bildung des Geschmacks.

Es hing nicht von uns ab, zu welcher Zeit, in welchem Lande wir geboren wurden, welche Muster sich uns zuerst und am Tiefsten eindrückten, mit welchen Menschen wir lebten und leben mußten; wohl aber hängt es von uns ab, uns Red' und Antwort hierüber zu geben und, so viel an uns ist, den aus allen diesen Umständen gewonnenen Geschmack zu bilden, zu bessern. Die Hauptfrage hiebei ist also: Woran hast Du Geschmack? d. i. was treibst Du mit innerer Lust und Freude? Nichts? Du folgst in Allem der trägen Gewohnheit? Wolan, stelle Dich, wohin Du willst, nur nicht auf die Seite der Kenner im bessern Sinne des Wortes. Wie viel ehrbare Leute werden abgeschmackt, sobald sie über Sachen des Geschmacks den Mund öffnen! Spräche Jeder aus seinem Kreise über Dinge und Uebungen, denen er den höchsten Punkt des Reizes in Theorie und Uebung abgewann, wie unterrichtender, anmuthig-frischer und nützlicher würden manche Unterhaltungen, die jetzt als Almanachs- und Theaterconversationen, leere Danaidenfässer wälzend, unser Ohr betäuben, unsre Seele veröden! Eben ein Zeichen der Geschmacklosigkeit ist's, zu wähnen, daß nur bei den sogenannt schönen Künsten, Musik und Malerei, bei Tanz und Romanen Geschmack nöthig oder möglich sei, da wir doch

offenbar sehen, daß der anmaßendste Kunstkenner und Geschmacks-krämer dieser Künste der abgeschmackteste Mensch in seiner Lebensführung, ja in der Weise selbst sein könne, in der er diese Kennerschaft anbringt. Wer Portici und Pompeji sah, der weiß, daß die Griechen Geschmack in Allem übten; im kleinsten Hausgeräth, in den Gräbern selbst ist er sichtbar. Und so sollte kein Volk, kein Stand, kein einzelner Mensch sich des Geschmacks rühmen dürfen, der nicht in Allem, was von ihm abhängt, Geschmack zeigt. In mancher armen Hütte wohnt der Geschmack angenehmer als im überladnen Palast; in einer anständigen Kleidung kann er sich edler zeigen als im buntsten Flitterstaat, an einer einfachen Tafel reizender als beim Krönungsfest des römischen Kaisers.

Kann und soll also Geschmack in Allem herrschen, was mit eigen gefühlter Lust und Wahl zur Sphäre unsrer Wirksamkeit gehört, so treten hiemit sogleich alle fernher erborgten fremden Künste seitwärts, sobald sie nicht mit Geschmack, d. i. mit Anwendung auf unsern Lebenskreis, angenehm und würdig gebraucht werden. Dein griechischer Geschmack, Deine römische Beredsamkeit, was hilft sie Dir und uns, wenn Du sie wie ein Kamtschadal anwendest? Giebt's nicht über Sachen des Geschmacks gerade mit dem größten Ungeschmack geschriebene Folianten? Die kenntnißreichsten Antiquare, waren sie nicht oft die geschmacklosesten Barbaren? Hier also fange das Werk an! In der eigensten Function unsers Lebens, in der uns eng anschließenden Sphäre von Empfindungen, Verrichtungen und Gedanken sollen wir uns Geschmack, d. i. den lichtesten Punkt der verständigsten, leichtesten Wirksamkeit mit Lust und Liebe erwerben, oder alles Schöne fern hergebrachter Wissenschaften und Künste wird Zeitvertreib und Zeitverderb, eine Trödelei, die wir bald beiseit' legen, weil sie uns zuletzt anekelt. Das Lesen der Alten selbst, wenn es nicht bis zum innersten Kern dringt und uns zu ihren Gesinnungen in einer ganzen Lebensweise bildet, sondern blos Kennerschaft bleibt, ist auch Ungeschmack; denn heraus mit der Sprache! Ist's Geschmack oder Ungeschmack, wenn alte Autoren so gelesen oder, wie man sagt, getrieben werden, daß, wenn die Muse will, Alles bei ihnen hervorspringt, nur nicht der lebendige Punkt, auf den sie Alles anlegten? Wird dieser nicht mit der Leichtigkeit, Lust und Liebe gefaßt, die unabtrennlich vom Geschmack sind, was nützen den Armen, die Ihr mit Eurer Gelehrsamkeit quält, die trefflichsten Geschmacksmuster? Auf Lebenszeit habt Ihr ihnen diese verleidet. Ist's Geschmack oder Ungeschmack, wenn man die alte oder neue Geschichte ohne lichte Punkte des Zusammenhanges, des Ueberblicks, der Anwendung auf unsre Zeiten vorträgt? Jetzt

wird sie ein Labyrinth, dann eine Wüste, in der längst vergessene und der Vergessenheit würdige Namen widerhallen, ohne daß sie einmal angenehm tönen. Ist's Geschmack oder Ungeschmack, wenn griechische Formen widerstrebenden Gegenständen nicht angepaßt, sondern wie Gipsformen übergossen werden, so daß der Gegenstand selbst zuerst darunter erstickte? Ungeschmack oder Geschmack, wenn man eine Jugend, die kaum der Schulbank entrann, mit Geheimnissen der Transscendenz so überladet, daß sie fortan den Geschmack an aller Erfahrung, dem leidigen Empirismus, verlor und sich ihren Geschmack a priori bildet? Unter solchen Geschmäcken leben wir und sind ihrer gewohnt; oft ohne ein Fünkchen wahren Geschmacks, d. i. eigen gefühlter innerer Lust und Liebe zu dem, worauf es ankommt, woraus und wornach sich Alles leicht faßt und bezieht und ordnet. Die Ursachen dieses Ungeschmacks herzählen, hieße eine Iliade der Uebel singen, unter denen die Hekuba des Schulgeschmacks sowol als die vom Apoll begeisterte Kassandra leiden.

Von allen nur eine Ursache, die unanstößigste, von der Geschichte erwiesen. Außer dem Jagd- und Heer- und Zunftwesen ist der Geschmack unsrer Nation eine fremde Pflanze, auf einen rauhen Boden spät herübergekommen aus mancherlei Völkern. Nie hat er in ihm tiefe Wurzel geschlagen, noch weniger ist er zur Reife gediehen, und am Wenigsten ist er in feinern Dingen Nationalgeschmack worden. Da der Einrichtung nach unsre hohen und niedern Schulen größtentheils noch im sechzehnten Jahrhundert sind und an dieser Einrichtung sich unter dem Schutz der Dürftigkeit ein längst verlebter Geschmack unglaublich festhält; da ganze Stände am wahren Geschmack gar nicht Theil nehmen und nur von dem wissen wollen, der an Tafeln, in Besuchsälen oder bei Gelagen und in Ställen wohnt; da die Vertheilung unsrer Nation an sich selbst schon den buntscheckigsten Geschmack hervorbringt, vielfach gefärbt, wie die deutsche Reichskarte zeigt; da endlich außer den Alten der arabisch-, spanisch-, französisch-, englisch-, italienische (warum nicht auch der türkisch- und russische?) Geschmack periodisch oder durch einander ihr Werk in Deutschland getrieben haben: wie wäre bei der gutmüthigen Nachgiebigkeit und Anhänglichkeit der Deutschen an alles Fremde ein sichrer Geschmack unsrer Nation aus innerer Liebe, auf den wesentlichen Punkt des Lichtes und Reizes gerichtet, nur denkbar? Säcke voll fremder Geschmäcke sind über uns geschüttet und werden über uns geschüttet werden, mit gleicher Gleichgiltigkeit der Deutschen zu dem und jenem. Aufs Lindeste zu reden, ist unser Geschmack also jung und unreif, vermischt und ungesondert, zu gutmüthig-

nachgebend, d. i. charakterlos, gleichgiltig und — ohne Geschmack, ohn' innere Lust und Liebe. Sind wir im äußerst langsamen Werden, wann werden wir geworden sein? wer weiß es?

4. Hilfsmittel zur Bildung des Geschmacks.

Wem weihe ich diese wenigen pia vota? Der Zeit und der Hoffnung.

1. Frühe muß die Bildung des Geschmacks anfangen, oder sie kommt zu spät, zumal bei eigensinnig-harten Organen. Glücklich, wer sagen kann: „Ich sah und hörte von Kindheit auf nichts Ungeschicktes; das Geschmacklose ward mir wie das Laster der Trunkenheit den spartanischen Knaben an Sclaven gezeigt. Früh lehrte man mich in jeder Sache den lichtesten Punkt finden, in jeder Uebung die leichteste Weise frei und froh treiben." Wer von diesem Glück nicht sagen kann, vielmehr seinen Geschmacksbecher lange und langsam von Hefen läutern mußte, der komme Andern, er komme der Jugend zu Hilfe, für sie ihn zu läutern.

2. In nichts sei Ungeschmack erlaubt, weder in Werk noch Lehre, weder in Wissenschaft noch Uebung. Es ist selbst geschmacklos, wenn man Materien des Geschmacks absondert und sich damit ein großes Reich des Ungeschmacks besitzmäßig vorbehält; denn da Geschmack kein Redezierrath, sondern die ganze Art ist, eine Sache anzusehen, ein Geschäft zu behandeln, so sind Geschmack oder Ungeschmack untrennbar von uns im Kleinsten und Größten; eins oder das andre müssen wir zeigen. Kein Buch also sollte geschmacklos geschrieben sein, wovon es auch handle; Euklid's Elemente, Newton's Principien, Laplace's Werke sind ihrer Art nach im größten Geschmack, Kästner's mathematische Schriften mit eben dem treffenden Geist wie seine Vorlesungen und Epigramme geschrieben. Kein Ungeschmack im Vortrage sollte erlaubt sein; denn jede falsche, dunkle, nebelhafte Ideenverbindung, jedes lahmende Gedanken- und Wortspiel hat Geschwister, Nachbarn, Freunde. Kein geschmackloses Buch sollte der Jugend in die Hände gegeben werden, auch bei dem reichsten Inhalt desselben; denn je mehr sie an diesem hängt, desto tiefer drückt sich ihr mit dem Inhalt die schlechte Form ein; offenbar zu ihrem mindern Nutzen als Schaden. In dieser geschmacklosen Form und Manier denkt sie jetzt weiter. Hätte die „kritische" Philosophie uns Geheimnisse entdeckt, die von der Welt Anfange an verborgen gewesen wären: die Art ihrer Entdeckung hat einen Scotismus verbreitet, der von Lehrstühlen bis zu Kanzeln und zum Theater reicht.

3. Nichts schadet dem schlaffen oder unreifen und verwirrten Geschmack einer Nation mehr, als wenn man ihm Alles zum

Spielmacht und dies Geschmacksspiel sogar auf seinsollende Grundsätze desselben, auf Wortspiele gründet. Dadurch wird dem gleichgiltigen oder dem glaubenden Haufen dann Alles ein Spiel, ein Zeitvertreib zum Gähnen, ohne theilnehmende Erfassung des lebendigen Punkts von Zweck und Wirkung, mithin ohne wahren Geschmack und Antheil. Jetzt wird mit dieser, jetzt mit jener Form gespielt, bald der Esel gelobt, bald Satanas apodiktisch erwiesen; kraft der Antinomien des Geschmacks sind alle Geschmäcke gut und heilsam. Dieser Gaukelei sollte sich entgegensetzen, was Geschmack hat; denn durch sie wird dem Menschengeschlecht alle wesenhafte Freude und Theilnehmung von Grund aus verderbt. Je artiger die leere Form ist, desto schädlicher ist das Gespenst; denn es lügt. Es lügt Gesinnungen, Empfindungen; die Wahrheit selbst ist ihm gesetzmäßig Hypokrisis, Lüge. Da dieser „kritische" Wahn durch apodiktische Behauptungen sowol als durch gepriesene Muster Ordnung des Tages ist: worauf stehen wir mit unserm Geschmack? Der „kritische" Geschmack, auf dem Alles steht, behauptet selbst von sich, daß er auf nichts stehe, sondern ein Spiel sei; ein Spielgeschmack aber, ein vornehmer Schemen, auf dem Alles ruht, ist der leichtfertigste, mithin der schlechteste Geschmack von allen.

Holde Gabe, wem sie verliehen ward, und wer sie von Jugend auf rein und allgemein und richtig und leicht und ernst auszubilden strebte, Geschmack, feinster Faden im Gürtel der Grazien sowol als im Schleier der Musen! In Allem lehrt der Geschmack Uebertreibungen mildern, Superlativen vermeiden, thörichten Antipathien entsagen, schwärmenden Sympathien entweichen, neben dem Licht auch den Schatten, der jenem aufhilft, erkennen und dulden, allenthalben aber den Punkt treffen, durch den uns Alles licht und leicht wird. Was das schnelle Erfassen des Wahren dem Verstande, was die Regung des moralischen Gefühls dem Willen, ist zwischen beiden in Ansehung des Schönen und Angenehmen, sowol in Empfindung als Uebung, der Geschmack, d. i. die leichte und sichre Comprehension desselben im feinsten Punkt seines Reizes.

III. Kritik.

Genie erschafft, Geschmack kostet, Kritik urtheilt. Mithin will sie Gründe des Urtheils, sie setzt einen Zweck des Werks voraus und hält an ihn die Mittel seiner Erreichung. Ihr liegt ein Gesetz, eine Regel zum Grunde, die sie anwendet. Eine Kritik ohne Gesetz, ohne Regel und Gründe heißt Akrisie und ist blinde Willkür. Sie zerreißt den Faden heller Begriffe und Urtheile, der von Griechenland aus durch alle cultivirten Nationen fortging, und öffnet der apodiktischen Barbarei die Thore.

Dem Namen selbst nach ist Kritik Ausspruch nach einer Regel, die, dem Beurtheilten sowol als dem Urtheiler anerkennbar, von Beiden anerkannt und dem Werk anpassend ist, über welches gesprochen werden soll. Ohne diese Bedingungen ist der Ausspruch des Richters eine unapodiktische Apodixis, d. i. ungebührliche Anmaßung.

Aechte Kritik mit Gründen, nach Gesetz und Regel, ernsthaft erwogen, unparteiisch gesprochen, ist einer Nation unentbehrlich; denn wer sollte die unbelehrte Menge belehren als die Kritik, mit Gründen? Ein apodiktisches Tribunal dagegen, das ohne Gründe, nach einem Codex, der Begriffe, Zweck und Vorstellungen des Zwecks förmlich aufhebt, nach solchen willkürlich oder leidenschaftlich spricht, ja die Gesetze selbst in ein Spiel setzt, mit dem man spielt, ein solcher Markt ist der Nation ebenso unanständig als schädlich. Ueber keines Vernünftigen Werk urtheilt man vor einem Vernünftigen ohne Gründe. Wer sich nur vor einer Nation und zu ihr sprechend über alle ihre Geisteswerke dergleichen apodiktische Urtheile anmaßt: entweder muß der erweisen, daß über ihn der Geist alles Genies und Wissens, aller Kunst und Cultur gekommen sei, oder die Nation betrachtet ihn als ihren Schätzer und Höhner. Factoren eines mercantilischen Instituts, die nach jeder Messe alle Producte des Genies und Fleißes, der Kunst und Wissenschaft, der Wünsche und Bestrebungen ihrer Nation vom Titel aus zur Beurtheilung an ihre Söldner vertheilen, spotten der Nation selbst mit ihrem Namen. Redacteurs des Geistes der Nation, Factoren ihrer Kritik aus Autorität eines Verlegers, als Namen schon bezeichnen sie Anmaßungen, die der Geist des gesunkensten Volks nicht erlauben dürfte, nicht erlauben müßte. Womit habt Ihr gezeigt, Schätzer-Factoren, um das Zutrauen der Nation zu verdienen, daß Ihr die Beurtheiler auch nur wählen, daß Ihr die sämmtlichen Bemühungen ihres Geistes an Eure Zunft auch nur vertheilen könnt? Und wer ist diese Zunft? Schätzer-Factoren.

Was heißt Recension? Der Name selbst enthält des Amts Pflichten. Eine genaue Ueberzählung oder Erzählung dessen, was die Schrift enthält, nothwendig jeder Schrift in ihrer Weise heißt Recension. Also

1. Arbeiten des Fleißes wollen eine treue Bestimmung dessen, was dieser Fleißige geleistet; ihre Recension setzt eine ebenso genaue Kenntniß dessen voraus, was vor ihm geleistet worden. Wer diese Kenntniß nicht hat oder die fleißige Arbeit genau durchzugehen nicht Zeit, nicht Lust hat, ist kein Recensens.

2. Wissenschaften und Künste fordern einen Beurthei-

ler, der die Wissenschaft, die Kunst genau kennt und, wie dies Werk zu ihnen stehe, parteilos schätzen kann. In ächten Wissenschaften gelten nur Axiome, klare Deductionen, Erfahrungen, Schlüsse; Postulate, die sich nicht durch sich selbst erweisen, verpflichten Niemand. Zumuthungen, dergleichen anzunehmen, zernichten das Amt der Kritik völlig und setzen an ihre Stelle einen literarischen Papismus. Bei den Künsten der Zeichnung wie bei der Wissenschaft liegen Werke dem klärsten unsrer Sinne vor Augen, der mittelst angegebner Gründe jeden Zwist entscheidet. In beiden urtheile nur der Meister, der Kenner; der Halbkenner, der Geschmackströdler schweige.

3. Dem Genie bücke sich die Kritik; auch mit seinen Fehlern gebührt ihm Hochachtung: denn das feinste Urtheil als solches steht unter dem Genie; dies erfinde oder stelle dar, es entdecke oder bereite Entdeckung vor. Wer nicht beleben kann, soll auch nicht tödten. Eben den liberalsten, den genieähnlichsten Kritiker zeigt es an, wenn er das Neue, das Schöne und Gute auszeichnend ins Licht stellt und, wenn er kann, vervollkommt; die Tadelsucht dagegen, die blos an Fehlern hängt und Federn abliest, sie verräth eine kleinliche Seele. Ein Jahrbuch, das in jeder Wissenschaft und Kunst nur das Neue, Große und Schöne zum Nacheifer und weiteren Verfolg aufstellte, wäre ein Werk, dem Genius heilig, aufmunternd und nützlich.

Nur daß, wie Lessing oft bemerkt hat, diese Hochachtung keine dumme Bewunderung werde! Diese ist das nutzloseste Ding, das sich statt der Kritik einschleichen mag, dem Gepriesenen selbst anekelnd. Setzt vollends der Kritiker sich vor den Gepriesenen hin, um an seinem Werk eine unerhört neue Theorie für alle künftigen Werke ähnlicher Art auszufinden, worauf unterm Artikel Genie die „kritische“ Kritik selbst weist: wie schülerhaft wird dies Exercitium vorm Angesicht des Meisterwerks, das dazu nicht erschaffen ward, und für den nachahmenden Haufen wie verführend! Die Gepriesenen der Gottschedisch-Klotzischen Schule, wo sind sie jetzt? Die „kritischen“, kraft ihrer Postulate neugeschaffenen Idole der „kritischen“ Schule, wo werden sie bald stehn? Das Reich der wahren Kritik ist nur ein Reich durch alle Zeiten; Aristoteles und Lessing rücken dicht an einander, und ernsten Schrittes geht die Kritik fort unter den Völkern. Der Halbtheorist wird vergessen; der großäugige Bewundrer steht in Kurzem da wie am Todten Meer Lot's Weib, die Salzsäule.

4. Werken des Charakters gebührt dieselbe Hochachtung, die dem Genius zukommt; denn auch im Charakter wohnt Genius, edler Trieb, Begeistrung. Begeistrung, mit Weisheit gepaart,

unverkennbare Güte, zum Wohl der Menschen von Einsicht und Klugheit begleitet, gebietet Hochachtung. Die „Kritik“, der Alles ein Spiel ist, spielt mit dem Ernstesten am Liebsten.

Sind dies der Kritik Pflichten, was hat bei ihrer Vernachlässigung die Nation für Mittel dagegen? Ernste Mittel; denn so wenig ihr ein falsches Maß und Gewicht gleichgiltig sein kann und soll, so wenig soll ihr in Geisteswerken ein Maß ohne Regel, d. i. ein kritisches Unmaß gleichgiltig bleiben. Auch ist kalte Verachtung nicht das Einzige, womit sie den Unwissenden oder Muthwilligen, der sie hintergeht und mit ihr ein kritisches Spiel treibt, zu strafen hätte; sondern

1. Desto wärmere Theilnehmung an dem Beleidigten soll den Beleidiger strafen. Alle Männer der Wissenschaft und Kunst treten für Den auf, an dem eine Kunst und Wissenschaft geschmäht oder in Fortschritten zurückgehalten ward; so thun es andre Nationen. Sind wir hierin zu gleichgiltige Deutsche, die wol gar offenbaren Unbilligkeiten zulachen und mit einem „Auch Der bekam sein Theil“ die Sache abgethan halten, so sind von dieser niedern Unart gewiß nicht alle Deutschen. Die edlere Nemesis, die Uebermuth und Unrecht nicht dulden kann, schlägt auch in unserm Busen. Nie erhielt sich der Ruf eines Uebermüthigen nur bis an seinen Tod, geschweige länger; oft strafte ihn unversehens des Uebermüthigern Geißel und die strenge Zeit am Strengsten. Rühmlicher ist kein Unmuth, als der ohn' Ehrsucht und ohne Partei, gleichgiltig, wie er auch beurtheilt werde, für den Ruhm seines Volks, für Förderung der Wissenschaft, für Freiheit des Gebrauchs aller Seelenkräfte, für ächte Kunst und das Werkzeug aller Seelenkräfte, die Sprache, zürnt.

2. Die strengere Ahndung gegen den Mißbrauch der Kritik übe die Kritik selbst, der die Ehre ihrer Kunst werth ist. Indem sie sich der Mitgenossenschaft mit Halbkennern und Muthwilligen entzieht und sie als eine unehrbare Gesellschaft verachtet, fühlend den Verderb, der Jünglingen auf ihre Lebenszeit zuwächst, wenn sie Kritiker werden, da sie noch lernen sollten, und sich deshalb oben auf dem Parnassus wähnen, überläßt sie die kraft der „kritischen“ Philosophie unter jedem Lehrstuhl ausgebrüteten Nester voll junger Habichte,*) die ohn' alle Begriffe und Kenntnisse „kritisch“ richten, ihrer eignen Ignoranz und Arroganz und Insolenz rc. Scheuend entzieht jeder Edle sich einer Decke, unter welche namenlos und benamt so manches Unreine sich streckt; und es wird eine Zeit kommen, da die Nation selbst sich jeder unwissenden, unanständigen, regellosen Kritik als eines ihr zugefügten Schimpfs schämt.

*) There is an aiery of children, little eyases, that cry out on the top of question, and are most tyrannically clapt for it; these are now the fashion etc. Shakespeare's *Hamlet* [II. 2]. — H.

Dritter Theil.

Vom Erhabnen und vom Ideal.

1.

Vom Erhabnen.

1. Geschichte des Erhabnen in der menschlichen Empfindung.

A. Wenn man vom Schönen spricht, denkt man gern an die Griechen. Ist Ihnen ein Grieche bekannt, der vom Schönen und Erhabnen geschrieben hätte?

B. Vom Schönen mehrere; Longin vom Erhabnen. Vom Schönen und Erhabnen, neben einander gesetzt, kenne ich keinen.

A. Und doch war den Griechen, wie wir sahen, jene andre Verbindung des Schönen und Guten, des Schönen und Rechtschaffnen, Tapfern (καλοῦ κἀγαθοῦ) so geläufig, und vom καλῷ καὶ ὑψηλῷ oder ὕψει sprechen sie nie?

B. In dieser Verbindung klingt schon das Wort widrig. Wenn das Schöne ihnen das Hervorscheinende, das in jeder Art Vortreffliche war, so konnte, von Prunk und Großsprecherei (ὑψηγορία, ὑψηλαυχένεια u. s. w.) gesondert, das wahrhaft Erhabene, das am Schwersten zu erreichen ist, ihnen anders nicht als Gipfel des Schönen, Blüthe der Tugend (ἀκμὴ ἀρετῆς, τὸ ἄκρον), mithin κάλλιστον, ἄριστον, das Schönste, das Beste heißen. Man bekommt einen hohen Begriff vom Hochsinn und Hochanstande (μεγαλοψυχία, μεγαλοπρέπεια) der Griechen, wenn man Pindar und Plato liest oder die Denkmale ihrer Kunst sieht.

A. Und Longin's Erhabnes (τὸ ὕψος), darf es dem Schönen oder der Schönheit entgegengesetzt werden?

B. Nichts weniger. Auch ihm ist's die höchste Höhe, Fülle oder Stärke der Rede (ἀκρότης καὶ ἐξοχὴ λόγων). Lange vor ihm hatten die Rhetoriker die mancherlei Gattungen des Vortrages nach

Höhe und Tiefe eingetheilt; man unterschied erhabne und prächtige, mittlere und starke, niedrige und feine Reden. Schon Aristoteles*) suchte dies Theilen und Untereintheilen einzuschränken, das indeß bei den spätern Grammatikern bis zum Bau des Perioden, zur Wahl jedes Bildes und Wortes hinab fast ins Unendliche ging.**) Der Natur der Sache nach blieben die drei Hauptabtheilungen, des Hohen, Mittleren, Niedern, die gemeinsten Abzeichen; ihre Grenzen flossen in einander.

C. Mich dünkt, sie müssen bleiben, diese Merkzeichen, die in der Kunst am Deutlichsten erscheinen. Mit Recht hat Winckelmann seine Geschichte der Kunst nach diesem großen Maßstabe geordnet. Phidias und Lysipp behaupten so wenig einen Charakter des Stils als Anakreon und Pindar.

A. Zu abschließend indeß wollen wir auch hier nicht theilen. Lysipp, wenn wir dem Lobe der griechischen Epigrammatisten trauen dürfen (und wir dürfen ihm trauen), gab seinem Alexander ein so Erhabnes, daß er selbst in kleinen Bildnissen ein Gott schien; der Siegessänger Pindar dagegen schrieb auch Klage- und Brautgesänge. Unsre Nation, die von je her geschlossene Zünfte geliebt hat, ist bei Werken des Geistes bisweilen gar zu bald mit Gehegen, Wänden und Classen fertig, die auf Spruch und Gebot als unübersteigliche, ja zuletzt als natürliche Mauern gelten sollen. Kündige sich Jemand in einer Gattung von Geisteswerken an, sofort soll er auf dem Schemel dieser Werkstätte lebenslang ihr Leibeigner sein. „Am Erhabnen halte er sich," ruft man; „was mischt er sich in eine fremde Provinz? warum steigt er zum Schönen hinunter?" Bei allen Musen, so dachten die Griechen nicht; vielmehr glaubten sie, daß wer im Garten der Grazien wohne, ihn ganz durchgehen dürfe. Die Blume des Thals blüht sowol für ihn als, wenn er zu ihr gelangen mag, die höchste Goldfrucht der Hesperiden. Wie vielartig übten die edelsten Griechen ihre Kräfte, am Schönen sowol als dem Erhabnen!

C. Eine andre Veranlassung fällt mir ein, die vielleicht zur Abtheilung des Erhabnen und Schönen einlud; es ist die zweigestaltige Natur selbst, ihr thätig- und leidendes Principium, Tag und Nacht, Mann und Weib. Dem Mann gebührt, sagt man, Würde (dignitas), dem Weibe Anmuth (venustas).

A. Auch hierin ist ein Wahres, aber in seinen Grenzen. Muß nicht an Ort und Stelle der Mann auch sanft und nachgebend sein, oder soll er allein das σεμνόν und δεινόν, lauter majestätische Tu-

*) *Rhetoric.*, III. 12. — H.
**) S. *Rhetores selecti*, *ed.* Fischer. Lips. 1773. — H.

genden üben? Gab es nicht unter den Weibern auch Heldinnen an Gemüthsstärke? Ist Aphrodite allein Göttin? steht nicht auch eine Diana, Pallas, Juno und in der Götterreihe Dionysus und Phöbus da? Und Phöbus, ist er allein Musagetes oder nicht auch der zornige Drachentödter? Sitzt Bacchus nur neben der Ariadne, oder errettete er auch den Olymp? Und, um bis zu Kindern hinabzugehn, erdrückte Hercules den Drachen nicht schon in der Wiege? Lasset uns also, wenn wir Geschlechter, Charaktere, Alter und Art bemerken und sondern, moralische Eigenschaften derselben und Geisteskräfte nicht abzäunen. Das Höchste und Edelste sei uns allenthalben das Schönste. In neuerer Zeit war's meines Wissens Burke, der die Topik des Erhabnen und Schönen in Gang brachte.

C. Sein Buch hat mich nicht minder vergnügt als unterrichtet, wie es denn auch in drei Sprachen mit Beifall gelesen ist. Jedem Liebhaber des Schönen wünsche ich's in die Hände.*)

A. Burke war ein talent- und einsichtsvoller, ein beredter, und wo ihn Vorurtheile nicht blendeten, ein sehr verständiger Mann. Diese Schrift war ein Werk seiner Jugend, und auch in ihr schon zeigt er ganz den Briten. Sein Erhabnes und Schönes setzt er in zwei Tendenzen der menschlichen Seele, fast ähnlich den beiden Grundkräften des Universum nach Newton, Anziehung und Zurückstoßung. Wie die Liebe aus sich geht und sich mittheilt, wie sie an sich zieht und sich vereinigt, so nach ihm das Schöne in seinen Wirkungen und Objecten. Ihm steht ein andres Gefühl entgegen, das uns in uns zurückzieht, uns auf unserm Mittelpunkt festhält, stark macht, Gefahren zu überwinden, mächtig zu entfernen, was zu uns nicht gehört. Es ist unser edles Selbst mit tausend Phänomenen erhabner Empfindungen und Thaten. Vermöge dieser zwei Kräfte gravitirt und erhält sich das moralische Weltall wie das physische durch jene zwei ähnlichen Kräfte Newton's. Unser Herz ist der Brennpunkt beider.

B. Ein edles System und bei Burke in einer reichen Anwendung. Fast zürnte ich mit der „Kritik der Urtheilskraft", daß sie das Buch deshalb glimpflich herabsetzt, weil es nur „eine psychologische, d. i. empirische, nicht aber eine allgemeingiltige, transscendentale Exposition mit Gründen a priori" gebe.**) Läßt sich

*) *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful.* Lond. 1757; *Recherches philosophiques sur l'origine des idées, que nous avons du beau et du sublime.* Lond. 1765; Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga 1773, bei Hartknoch. (Uebersetzt von Garve.) — H.

**) S. 126—129. — H.

über Begriffe der menschlichen Seele anders als aus und nach ihr philosophiren? Alle unsre Gründe a priori der Logik, Metaphysik u. s. w., sind sie anderswoher als aus der menschlichen Seele? sind sie anderswo als in ihr? Gäbe es endlich, da es hier nicht sowol abstracte Ideen als Begriffe und Gefühle betrifft, eine reinere Transscendenz als die Reduction ihrer aller auf die eben genannten zwei Grundkräfte? Sie constituiren die Welt; warum sollten sie nicht auch unser Gemüth constituiren?*)

A. Ich will eine Geschichte des Schönen und Erhabnen erzählen. Wer sie wahr findet, stimme mit ein; wer dagegen einzuwenden hat, sage auch seine Gedanken.

Im Anfange der Zeiten, erzählt die Sage, war in der Natur nichts als Höhe und Tiefe, ὕψος καὶ βάθος. Die Stimme der Schöpfung erschallte: das Hohe stieg nieder, die Tiefe empor, und es ward Ordnung, κόσμος.

Noch standen Fluthen über der Erde, ein erhabner Anblick. Wolken brüteten über dem kleinen Erdkern in einer fast unbegrenzten Atmosphäre; rings um den Erdkern krachten und spieen Feuerschlünde. Fluthen und Wolken senkten sich; der Dunstkreis klärte sich auf, allmählich schwieg das Grimmen der Erde, und es ward eine bewohnbare Welt (κόσμος).

Leben regte sich in der Schöpfung; Krieg Aller gegen Alle giebt dem rohen Sinn ein wildes Erhabene. Hier nicht also. Die Grenzen der Geschlechter wurden getheilt; der Mensch, begabt mit Vernunft, erschien, das erhabenste Geschöpf. Wodurch erhaben? Durch Vernunft, durch Ordnung.

Stämme und Völker tobten gegen einander; schreckliche Thaten geschahn und wurden angestaunt; Menschen, die sie vollbrachten, Mörder, Räuber, Unterdrücker, standen als Götzen auf den Altären; das war, sagt man, die Zeit des Erhabnen. Die Vernunft der Menschen klärte sich auf, die Billigkeit erwachte, und die Altäre der Götzen sanken! Die fesselnden Unterdrücker, mit Banden des Gemeinwohls, der Billigkeit und Vernunft selbst gefesselt, fanden sich, und mit ihnen andre, glücklicher als zuvor. Die Zeit des Roh-Erhabnen ward eine Zeit des Sittlich-Schönen.

In Künsten und Wissenschaften thaten sich Wundermänner

*) Im Jahre 1764, ehe Burke's Schrift ins Deutsche übersetzt war, erschienen vom Verfasser der „Kritik“ Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Königsberg 1764), feine Beobachtungen voll Witzes und Scharfsinns. Eine Recension dieser Schrift, Muster einer ebenso schonenden als tiefsehenden Kritik von J. G. Hamann (Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen 1764, St. 26) würde hier eingerückt werden, wenn diese frühere Schrift hieher gehörte. — H. [Steht jetzt in Hamann's Werken, III. S. 269 ff. — D.]

hervor; sie wurden angestaunt und, je weniger man sie begriff, desto mehr verehrt. Um geltend ihre Gabe zu machen, hüllten sie sich in das Gewand der Erhabenheit ein, mit ungeheurer Wirkung. Man nannte dies die Zeit des Erhabnen. Das Licht verbreitete sich; man begriff, woher, was sie thaten, sie zu thun vermochten, und ahmte sie nach. Oder man fing an, statt des blos Betäubenden das Belehrende, das Nützliche, das Angenehme zu lieben; man suchte die Wahrheit. Das einst nur angestaunte-Erhabne ward jetzt ein mit dem Geist erfaßtes Erhabenes, κάλλιστον, ἄριστον, das Wohlthätigste, Schönste.

Mit diesem Ueberblick der Welt- und Menschengeschichte gehen wir in unser eigenes enges Leben zurück; wie dort, so hier!

Klein und schwach empfing uns der Schauplatz der Welt; lauter Erhabnes und Großes, ein Unendliches (ἄπειρον) lag vor uns; ein Unendliches an Vielheit, Umfang, Kraft, von uns unversucht, unerfahren. Wir konnten nicht anders, als es anstaunen.

Der hohe Himmel! Was träumten wir nicht von dieser erhabnen Burg, von dieser blaugoldnen Wölbung und von ihren Lichtern, dem Monde, der Sonne, den Sternen! Unsre Kindesphantasie flog in dies Land der Träume, bewohnte den Mond, berührte die Sterne. In den Brunn der Morgenröthe tauchten wir uns und schifften im Zuge der Wolken. Die Kindheitspoesie aller Völker der Welt wohnt in diesem Erhabnen. Hohe Gestalten, Götter und Geister lebten einst nach dem Gesammtglauben aller Nationen der Erde in diesen erhabnen Gegenden, über der Feste oder in den Wolken oder auf einem Olympus. Wie war uns, Freunde, als uns zuerst die Nachricht zukam, daß diese Feste Luft, die Sterne Sonnen und Erden seien? wie erhabner ward unsre Aussicht zum Himmel da und wie schöner! Schöner, weil sie die Heere des Himmels zu ordnen anfing; und immer erhabner und immer schöner, je mehr sie solche nach einfachen, innern, ewigen Kräften der wandelnden Weltkörper ordnen lernte. Jedem von uns bleibt gewiß die Stunde seiner Kindheit oder Jugend unvergessen, da er diese himmlische Offenbarung zuerst empfing; der Mann, der uns unter dem Sternenhimmel diesen Weltaufschluß gab, noch steht er wie ein Genius vor uns, gen Himmel weisend, unsre Blicke beflügelnd. Jetzt standen wir auf dem Algol[1]) und fragten: „Wo weiter hinaus? wo ist die Grenze der Schöpfung?"

Und als der himmlische Genius uns näher trat, auch dies Bild der Einbildung ordnend, er zeigte uns Milchstraßen, Nebel-

[1]) Algol ist ein Stern zweiter Größe im Perseus, am Kopf der Medusa. — D.

sterne, Sonnensysteme, bis endlich Herschel kam und das Buch der Himmel Blatt nach Blatt aufrollte. Die roh-erhabnen Träume unsrer Kindheit mit ihrem dumpfen Anstaunen sind verschwunden; ein Erstaunen andrer Art hat ihren Platz und besitzt ihn ewig. Unser Geist, nicht unser Auge will jetzt umfassen das Weltall; d. i. er denkt dem Weltordner nach, Gottesgedanken. Nicht Grenzen giebt er dem Unermeßlichen (kindische Phantasie!), sondern Gestalt, Ordnung nach einer innern ewigen Regel. Das Schönste und Höchste hat er hiemit zugleich erreicht; denn was ist höher und schöner als eine nach einer innern Regel geordnete Welt (κόσμος)!*)

Und da nur ein Geist diese Regel denken und wirklich machen konnte, wie nur ein Geist sie wahrnehmen kann, was ist erhabner, was ist schöner als dieser mit seiner Kraft und seinen Gedanken Alles erfüllende, ewig schaffende Geist, er, die thätige Regel alles Erhabnen und Schönen, des Universum. Jeder kleine Begriff falscher Erhabenheiten sammt ihrer abscheulichen Brut, Entsetzen, Furcht, enge Persönlichkeit, Abgötterei, kriechender Dienst, Heuchelei, Lüge, verschwinden. Einer regiert und ist und herrscht ewig, das erhabenste Schönste, das Beste.

C. Als zuerst ich das Meer sah, auch ein Unendliches, eine himmlisch weite Ansicht, bis wo es sich in die Wolken verlor und der Himmel sich zu ihm senkte, verlor sich mein Blick in die ungemessene Höhe und Tiefe. Auf einem Brett schwebend zwischen dem Endlosen über und unter mir, durch Fluthen und Winde über einem unbekannten Abgrunde, welche Empfindung!**) Gern hört man auf dem Schiff Abenteuer erzählen und liest sie gern; denn über und im Element dieser Wagnisse fühlt man sich selbst als einen solchen, kühn, stark, voll langer Gedanken und Entwürfe. Entrissen dem trägen Boden, schwebt unser Geist auf den Flügeln des Windes.

Der Sturm erwachte, es öffnete sich der Abgrund; die Winde heulten; Höhe und Tiefe, Wolken und der Abgrund, Himmel und Hölle sind eins; wir werden hinauf- und hinabgeschleudert. „Tritt an den Mastbaum," sagte der Schiffer dem Unerfahrnen, „und umfaß ihn; es ist keine Gefahr!" Ich rief die Sinne zusammen, und in diesem Aufruhr der Natur erblickte ich welch Erhabnes in einer höheren Ordnung, bewirkt von allen Kräften der Natur in ihrer

*) Τί ἐστι κόσμος; Ἀκατάληπτος περιοχὴ, θεωρητικὸν κατασκεύασμα, ἀσύνοπτον ὕψωμα, πολυχάρακτον μόρφωμα, αἰώνιον διακράτημα etc. *Secundi Sententiae.* — H.

**) Τί ἐστι πλοῖον; Ἐπίσαλον πρᾶγμα, ἀθεμελίωτος οἰκία, ἀνέμων ὁδοιπορία etc. *Secund.* — H.

wirksamsten Bewegung und ergriffen vom ruhigen Auge! Die tausend Wellen und Wogen, die mit einem Schlage himmelan steigen und ihre Häupter krausen, dann übereinanderstürzen und niedersinken im Tact des vielstimmigsten Accords, nach allen Krümmungen und Linien der Schönheit, bis wo die letzte Welle in den dunkeln Horizont hinansteigt; die Bewegung des Schiffs, gleichstimmig den großen Elementen, es schwebe in den Wolken oder spalte den Abgrund; die geordnetste Republik, in der Alles an einem Ruf, an einem Wink, ja an einer Linie, einem Punkt hängt, in ihr Alles gewogen, gemessen, nach Gestalt, Zeit und Ort berechnet. Und wenn der Sturm entschläft, in sanftern Linien die Wellen sich senken, endlich die Sonne hervortritt und sich in der blaugrünen Fläche wiederum spiegelt: Ihr schönen Himmelslichter, Mond und Sonn' und Sterne, Ihr freundlichen, uns regelmäßig besuchenden Gäste, wie lieb seid Ihr dem Waller des einsamen Meers! Und Ihr fernen Ufer, Ihr wolkengekrönten Felsen, Ihr dahinziehenden Vögel, Ihr um uns scherzenden Delphine — erhaben-schöne, schön-erhabene Jugenderinnerung, noch im Andenken sei mir gegrüßt!

B. Wir sahen Berge, Thürme, Felsen; „ach, wer droben wäre!" sagte unser jugendliche Geist; „und wer könnte nicht dort sein!" sagte unser jugendliche Muth. Wir erklimmten die Höhe, um auch zu sein, wo der Vogel saß, und fanden oben den kahlen Gipfel oder gar eine Ebne. Das Erstaunen war aufgelöst, aber in etwas viel Schöneres, die freie, weite Aussicht tief hinab und weit umher verwandelt. Was uns das Thal des Staunens nicht geben konnte, gab uns die Höhe im vielumfassenden, reich belehrenden, Gestalten, Farben, Linien wechselnden, schönen Anblick.

C. Wir stiegen einst in den Schlund des Berges und gingen gebückt, hörend in der Ferne das Pochen des Hammers, das Tröpfeln und Rauschen unterirdischer Wasser, und sahn in tiefer Nacht zuletzt das flimmernde Berglämpchen. Bekannt mit diesen Gängen und Reichen, fanden wir uns endlich auch hier zurecht. „So streichen die Gänge, so liegen die Flötze, so schiebt sich das Gestein, so brechen die Metalle, so sind wir an der Zeit;" dies lernten wir unten und förderten diese Kenntnisse zu Tage. Auf Wegen und Stegen ziehn sie jetzt mit uns; wir kennen die Erdarten, erklären uns den Bau, den Fall, die Bildung der Gegenden, was auf und in ihnen wächst, in welcher Ordnung es wuchs und gedeihen konnte. In welch erhabneres, froheres Gefühl ist das erste dunkle Anstaunen des Berglämpchens verwandelt!

A. Nacht und Tag wechseln auf unsrer Erde; man nennt den

Tag schön, die Nacht erhaben. Natürlicherweise staunten wir als Kinder das Dunkel an, weil wir in ihm nichts sahen, nichts finden konnten; gefürchtet aber hätten wir uns an einem gefahrlosen Ort vor dem Dunkel schwerlich oder minder, wenn nicht Märchen unser scheues Ohr furchtsam gemacht und uns in der allenthalben natürlichen Natur allenthalben Un- oder Uebernatur zu erwarten gelehrt hätte. Viel falsches sogenannt Erhabnes kam damit in unser Ohr; in unser zartes Hirn drückten sich Lügengestalten, die vielleicht noch die Seele manches neunzigjährigen Kindes betäuben. Da nämlich das im Dunkel erwachende Auge den schwarzen Raum vor sich nicht anders als eine auf oder vor sich gebreitete Decke und die dämmernden Gestalten auf ihr nicht anders als webende Schatten sieht, so entstand daraus das Bild solcher Schatten als lebendiger Luftgestalten, Gespinnste der Furcht, die sich zu unsern Träumen gesellten, die unsre Träume selbst einluden und realisirten, kurz, Gespenster. Erhabner Nichtigkeiten ein reiches Heer! Wir kamen zur Vernunft und lernten, daß Finsterniß ein Nichts, daß Nacht und Tag ein Zwillingspaar sei, die schöne Folge einer und derselben harmonischen Regel. Jetzt griffen wir nach den webenden Schatten und fanden, was sie waren. Wir freuen uns, vom Strahl des Tages ermattet, auf den kühlen Abend und die stille Nacht: wir schlafen ruhig. Ein reicher Ersatz jener falschen Erhabenheiten ist, dünkt mich, diese erhaben-schöne Gedankenklarheit. Die Nacht begeistert den Weisen, nicht zu Hirngespinnsten, sondern, wenn ihn Blut und Herz, Gemüth und Sorge nicht drückt, zum leicht- und hellesten Fluge der Ideen; unter ihrem erhaben-stillen Hemisphär sind seine Kräfte wie in einen stillen Brennpunkt gesammelt. Hat er damit gewonnen oder verloren?

C. Als Kinder spielten wir unter einer uralten, weitschattenden Eiche, die wir, klein und jung gegen sie, mit Ehrfurcht ansahen. Sie schien uns eine in die Luft erhobne Welt, eine Stadt der Vögel, die blüthenreiche Linde ein Universum summender, fröhlicher Bienen. Im Gipfel der Fichte rauschte uns das Flüstern des erhabnen Naturgeistes, an den Zweigen des Ahorns hing das den Knaben so reizende, geheimnißvolle Nest des Vogels. Nun hörten wir von Cedern Libanon's, von den Palmbäumen des Morgenlandes, von der Eiche zu Dodona, mit dem, was unter ihnen geschehen war; welche Reihen erhabner Geschichten pflanzten sich damit in den Garten unsrer Phantasie, unsrer geheimsten Seelenneigung! Mit den Palmbäumen Orients kommen uns noch diese Geschichten und Sagen wie Jugendträume wieder; die ganze Welt des Wunderbaren der Tausend und einen Nacht liegt wie

in einem Zaubersee in uns versenkt. Allmählich erwachte unsre Vernunft und ordnete die Jugendträume. Gewächse, Bäume, Thiere in allen Gattungen und Arten lernten wir in der Natur oder in wahren Beschreibungen kennen; sogar fanden wir sie in Systeme geordnet und studirten an allen ein gemeinsames Naturbild, einen Typus. „So werden, so wachsen, so sind und entwerden sie", sagen wir uns jetzt; „darum sind sie so und nicht anders. Was auf diesem Lebensbaume einer in sich wesentlichen Organisation und Naturbildung nicht wächst, ist Tand und Traum." Anerkennend diesen Typus, verfolgen wir ihn durch alle Gestalten; welch ein Erhaben-Schönes und schönes Erhabene geht uns in ihm auf! In jeder Pflanze, in jedem Baum, vom Ysop bis zur Ceder, vom Wurm zum Walfisch, dessen Rückengräte wir einst erhaben-unfruchtbar anstaunten, wird uns diese lebendige Regel sichtbar. Die Milbe und der Knochenberg Elephant sind uns in Ansehung ihres Baues und des Geistes, der ihn beseelt, gleich merkwürdig. Das Erhabne wird schön, das Schöne wird uns erhaben. Haben wir gewonnen oder verloren?

B. Als man uns in die Schule führte, kam uns nichts erhabner als das ABC vor; auf des Lehrers Antlitz stand es geprägt. Das Buchstabiren klang uns sehr erhaben; die grammatischen Regeln, die Deklinationen, bei Verbis der Infinitivus und die Impersonalia höchst erhaben, weil sie die letzten waren und man nur durch Mühe zu ihnen gelangte. Seitdem wir eine Philosophie der Sprache begriffen, sehen wir das Erhabne einer Sprache, der Sprache, die wir am Besten verstehen, verständiger ein. Der Dunst der Schule, das erhabne σκότος ist in Licht verwandelt. Haben wir gewonnen oder verloren?

A. Als man uns in die Schule der Arithmetik führte, wie hoch stand uns das Dividiren, die Buchstabenrechnung! von dem Calcül des Unendlichen ward mit Staunen geredet. Ein vernünftiger Lehrer zeigte uns, daß in der Arithmetik nur ein Ding zu bewundern sei, das Eins; in der Geometrie nur ein Ding, der Punkt; in der Analyse das Zeichen $= y$ oder vielmehr die Seelenkraft, die diese Zeichen erschuf und festhält und gebraucht. Diese nackte, trockne, aber verstandreiche Erhabenheit, gewährt sie nicht mehr als jene falsche Bewunderung, die an Congruenz der Figuren, an Constructionen im Raum, an Ziffern und Zeichen haftet und durch ihr Bewundern selbst sich als das, was sie ist, darstellt? Anstaunen ist der Tod der Mathematik; ihr Wesen ist μάθησις, verständig lernen, begreifen, und ihre Frucht das Erhaben-Schönste, Maß, klare Ansicht.

C. Als man uns in die Poetik führte, in welchen Hypsegorien

sprach man vom großen Homer, vom erhabnen Pindar! Die Regeln über sie gingen noch erhabner. Seit wir zur Einsicht dieser Dichter gekommen sind, wie anders sprechen wir jetzt das Wort „großer Homer! erhabner Pindar!" aus! Nur im Schönen groß und durchs Schönste erhaben sind uns Beide. Sophokles' wenige Stücke zeigen uns die tragische Bühne der Griechen auf ihrem Gipfel; sein Erhabnes ist, was nach dem Begriff seiner Zeit dem Kothurn ziemte. Von Shakespeare hörten wir in unsrer Kindheit als von einem fast unersteiglichen Fels, einem Unübersetzbar-Erhabnen, in Leidenschaften als von einem wilden Orkan reden. Wieland wagte die Uebersetzung; wir lasen seine Stücke in der Ursprache und erklärten sie uns, Scene nach Scene, aus seinem Geist, aus seiner Zeit. Wie anders erschien uns jetzt Shakespeare! sein Niedriges wie sein Erhabnes ist verständig.

B. Als man uns in die Moral führte, zeigten sich uns in ihr zuerst Extreme, Engel und Teufel. In der Geschichte trat Nimrod der Große, der große Nebukadnezar auf, Alexander der Gott, Nero der Dämogorgon.[1]) Erhabne Caricaturen wies man uns insonderheit in der Griechen- und Römergeschichte. Je thätiger unser Verstand ward, desto mehr lernten wir diese Extreme zusammenrücken, verstehen, ordnen. Im Menschen erschien uns allenthalben der Mensch, ungleich begabt, aber nach Maß der Kräfte, nach Neigungen und Uebung zum Guten und Bösen gleich fähig. Die Tuba der Vernunft erscholl, daß alle Thale erhöht und alle Berge gedemüthigt werden sollten vor der Stimme, die Alles gleich macht, der Stimme menschlicher Pflicht: und Gutes und Böses trat an seinen Ort, oft in einer Brust beisammen. Sokrates und Perikles, Atticus und Cäsar weigerten sich dieser Stimme nicht; Marc-Aurel sprach sie laut aus; in uns spricht sie durch alle Geschichte.

A. In uns spricht sie auch über uns selbst. Grenzenlos ausgesprochen ist das erhabne Wort: „Achte Dich selbst!" ebenso klein und verführend, als es sein kategorischer Gegenruf: „Verachte Dich selbst!" sein würde. Aus sich machen soll der Mensch etwas; über dies Etwas ist er Zeuge, nicht Richter. Das erhabenste Selbstgefühl ist nur das Gefühl der Harmonie mit sich und der Regel des Weltalls, mithin das höchste Schöne.

C. Als die „kritische" Philosophie auftrat, zuerst unbemerkt, bald, als sie durch Prolegomenen und Recensionen imperativisch verkündigt ward, nahte man ihr staunend. Klosterleute kamen, bewundernd in ihr die „Pflicht des Glaubens", geheime Gesellschaf-

[1]) Ariosto, Orlando, Canto XLVII. 4. — D.

ter das mystische „a priori“, aus welchem viel zu machen sei, Weltleute ließen sich erzählen, was der „kritische“ Philosoph sage, und die akademischen Katheder, die literarischen Blätter geboten: „Fallet nieder! saget nach! Das Unermeßliche ist ermessen, der Abgrund ans Licht gefördert, bezirkt und auf ewige Zeiten a priori geordnet. Das Unermeßlich-Ermessene (ἄπειρον πεπειραμένον) ist vor Euch.“ Je mehr man zu sich selbst kam und überdachte, „daß, was a priori in uns ist, allverständlich und allverstanden sein müsse, eben weil es im Gemüth Jedes liegt, nur dann könne eine Philosophie wahr sein, wenn sie, klar begrenzt, sich jedem denkenden Gemüth als seine Eingeborne offenbart; was in der „kritischen“ Philosophie wahr ist, könne nur sofern bestehen, als es wahr ist, nicht weil sie es und weil sie es so sagt“: so ergab sich's, die erhabenste Philosophie könne nicht anders als die faßlichste, das wahre Erhabene nicht anders als die Summe des Reinen, Klaren, Guten und Schönen sein oder werden.

A. Hiernach, mein Freund, rücken sich auch Burke's Ideen vom Erhabnen und Schönen anders; nicht Gegensätze sind das Erhabne und Schöne, sondern Stamm und Aeste eines Baums; sein Gipfel ist das erhabenste Schöne. Der Schmerz des Anstrengens oder Anstrebens, den das Erhabne erregt, kann nur Spannung, mithin Uebergang zu andern Gefühlen sein, oder die Feder ermattete kraftlos. Die Milde wiederum, die sich mit dem Schönen gesellt, muß durch ihre Anziehung auch Thätigkeit bewirken, oder die Feder erschlaffte gleichfalls. Erstaunen also, Bewunderung und Hochachtung öffnen nur die Pforte zum hohen Schönen oder halten uns bei der Empfindung und Betrachtung desselben desto fester; so wie kein Gefühl des Schönen im bloßen Mittheilen und Verschwimmen aus sich selbst bestehen kann, oder es zerfließt. Alle Phänomene, die Burke anführt, lassen sich hiernach ordnen. Das Unendliche (ἄπειρον) ist Einladung, das rein und verständig Erhabne in ihm, mithin das höchste und schwerste Schöne zu suchen und zu finden; das Gefühl des Erhabnen ist dem Gebiet des Schönen Anfang und Ende. Hätte Lessing zu einem Commentar über Burke's Buch Zeit gewonnen, gewiß hätte er zwischen beiden Principien in unsrer Natur Einheit gesucht und gefunden, ein Friedestifter zwischen dem Erhabenen und Schönen.*)

*) Mendelssohn's Anmerkungen zu Burke stehen in Lessing's Leben und Nachlaß, Th. 2. S. 201, seine Recension des Werks in der „Bibliothek der schönen Wissenschaften“, B. 3. S. 290. — H.

2. Kritische Analyse des Erhabnen.

B. Mein Versuch ist mißrathen. Ich wollte einem „kritischen“ Philosophen den Inhalt unsers letzten Gesprächs, daß das Erhabne nämlich der „schwer zu erreichende Gipfel des Schönen“ sei, vortragen; aber, aber — *die kritische Analytik des Erhabnen* —

A. Nun dann. Damit wir diese *kritische Analytik* *) als ein Erhabnes nicht blos anstaunen, sondern als eine Analytik analysiren, wollen wir uns aus ihr Fragen vorlegen; wer Lust hat, beantworte die Fragen:

Frage 1.

Sollten wir uns nicht „unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen *Gegenstand der Natur* erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben *schön* nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des *Beifalls* bezeichnet werden, was an sich als *zweckwidrig abgefaßt* wird“? **)

Antwort.

Wäre der Ausdruck *erhaben* nicht aus der Natur, woher hätten wir ihn? Schon der Schall *hoch* (in unsrer Sprache) mit der aufgehobnen Hand begleitet, drückt Gegenstand sowol als Empfindung aus; ein gleichsam hinaufathmender Aufruf. So *heben, erhaben*; ***) im Wort *heben* athmet die Mühe, die hinaufstrebt; im Wort *erhaben* wird schon die Ruhe des dahin Gelangten bezeichnet. Wer in der Natur nichts Erhabnes als sich selbst und jeden erhabneren Gegenstand zweckwidrig fände, der wäre sich selbst allerdings der erhabenste Endzweck.

Frage 2.

Darf man sagen: †) daß „das eigentliche Erhabene in keiner sinnlichen Form *enthalten sein könne*, sondern nur *Ideen der Vernunft treffe*, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese *Unangemessenheit*, *welche sich sinnlich darstellen läßt*, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden“?

*) S. 73 ff. — H.
**) S. 75. — H.
***) Altus, eminens, sublimis, ὑψόω, ὕψος sagen ihren Nationen dasselbe. — H.
†) S. 76. — H.

Antwort.

Enthalten kann das Erhabne ebenso wenig in einer Form sein als das Schöne; beide werden an Gegenständen empfunden. Trifft das Erhabne blos Ideen der Vernunft, so kann es (nach den Grundsätzen der „Kritik“ selbst) kein Gefühl regen. Und wenn sich Ideen der Vernunft (nach eben dieser „Kritik“) nicht darstellen lassen, wie läßt sich ihre Unangemessenheit darstellen? so darstellen, daß Ideen der Vernunft dadurch ins Gemüth gerufen werden? Das ganze Alterthum hielt Phidias' Jupiter, Polyklet's Juno für erhaben, gewiß nicht allein durch das, was sie nicht, sondern auch was sie darstellten. Wer der Kunst erhabne Formen ableugnet, mit dem ließe sich weiter in der gewohnten Kunstsprache schwerlich reden; hätte aber die Natur keine erhabnen Formen, d. i. Formen, zu denen das Gefühl des Erhabnen freiwillig sich gesellt, woher sollte die Kunst sie nehmen?

Frage 3.

Kann man sagen: *) „der weite, durch Stürme empörte Ocean könne nicht erhaben genannt werden; sein Anblick sei gräßlich, und man müsse das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, was selbst erhaben ist, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird“?

Antwort.

Aesthetische Gefühle (setzte die „Kritik“ selbst voraus) müssen ohne die hochpeinliche Halsgerichtsordnung gefühlt werden; denn freilich dem im Meer Ertrinkenden, vom Haifisch Verschlungenen ist der Ocean gräßlich. Auch ist's gewiß, daß der Anblick des ruhigen Oceans (wenn man die Worte genau nehmen will) das Gemüth eigentlich weite, nicht hebe. Desto gewaltiger heben es aber die empörten Wellen, die allenthalben umher, rings um den ganzen Horizont sich in die Wolken stürzen und heben. So in der Natur und sogar im Gemälde des kämpfenden Schiffes oder des Schiffbruchs. Wem ist Lucrezens

Suave mari magno turbantibus aequora ventis etc.[1])

*) S. 76. — H.

[1]) De rerum natura, II. 1. — D.

nicht als ein erhabnes Bild an die Seele gedrungen, wenn gleich vor einer wirklichen Scene der Art, wie in Shakespeare's Miranda,[1] sein erbarmendes Gefühl gewiß alle andern Empfindungen verschlungen hätte? Ist bei einem solchen Auftritt der Natur Alles in Sicherheit, so daß kein Angstgesicht sich uns darstellt, keine weibliche Klage ertönt, wer könnte, daß der Anblick des empörten Meers groß, ja, wie man sich ausdrückt, furchtbarschön sei, leugnen? Die Briten haben prächtige Schilderungen dieses Gegenstandes; und hätten wir, hätten sie Homer und Virgil nicht?

Muß aber Jemand sein Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch solche Anschauung zum Gefühl gestimmt werden soll; muß „sein Gemüth die Sinnlichkeit verlassen und sich, während die See stürmt, mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, beschäftigen, wenn er zu erhabnen Empfindungen angereizt werden soll": der bleibt freilich zweckmäßiger zu Lande, um sich das Gemüth mit mancherlei Ideen daheim anzufüllen, die „höhere Zweckmäßigkeit enthalten"; nur urtheile er alsdann auch von diesen Naturscenen nicht, am Wenigsten absprechend, verneinend.

Frage 4.

„In dem, was wir an der Natur erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemäße Formen der Natur führte, daß diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sie nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen am Meisten erregt."[2]

Antwort.

Das Chaos der Natur sah Niemand; absolut genommen, ist's ein Unbegriff; denn Chaos und Natur heben einander auf. Die Dichter schildern es also nur als einen Uebergang zur Ordnung. Nicht anders denkt's unsre Seele. Alle Wesenheiten und Eigenschaften der Dinge waren in ihm schon vorhanden; ungeregelt äußerte jede schon ihren Trieb und bestrebte sich, ihren Platz einzunehmen; also ward Ordnung. Das Chaos selbst also war ein Streben zur Regel, und diesem Bilde der Natur soll unsre Phantasie folgen. Wer mit erhabnen Gefühlen ewig und immer über dem Chaos brütete, ohne daß je eine Schöpfung würde, dessen Phantasie wäre das Thohu-Babohu selbst, für nichts, wider nichts, aus nichts, zu nichts, zwecklos-erhaben, erhaben-zwecklos.

---

[1]) The Tempest, I. 2. — D. [2]) S. 77. — D.

Und wie könnte man an der Natur „in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung“ ein erhabenes Wohlgefallen finden, ohne daß, wenn diese Verwüstung auf einen blühenden Zustand erfolgt ist, sich Trauer, Grimm, Abscheu oder gar eine verzweiflungsvolle Leere der Seele, Verdruß und Ueberdruß in die Empfindung mischte? Gehe man über rauchende Brandstätten oder durch unabsehliche Felder voll Lavakrusten und vulcanischer Asche, ohne ein erfreuliches Bild der umherliegenden glücklichen Erde, des schönen Himmels, des schönen Meers: nur einem Geist in Milton's Hölle könnten Gefühle des Erhabnen dabei geziemen.

Frage 5.

„Daraus sehen wir, daß der Begriff des Erhabenen der Natur bei Weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sei als der des Schönen in derselben, und daß er überhaupt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren“ (der Natur) „Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der“ (Idee) „einer Zweckmäßigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie desselben“ (des Erhabnen) „einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch“ (durch das Erhabne) „keine besondere Form in dieser“ (der Natur) „vorgestellt, sondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.“ *)

Antwort.

Formlose Begriffe sind keine Begriffe. So wenig das Erhabene als das Schöne ist in der Natur eine Form, wohl aber ein an Formen oder Maßen gefaßter Begriff, eine von ihnen unabtrennliche Empfindung. Außer der Natur giebt's keine Natur; eine von der Natur unabhängige Zweckmäßigkeit ist dem Wort selbst nach eine bestandlose Dichtung. Wie nun einerseits nicht jede Zweckmäßigkeit in der Natur für uns Schönheit ist, so sind anderseits Ideen des Erhabnen, von allen Gegenständen der Natur

*) S. 77. — H.

getrennt, im Chaos lustwandelnd, nichts als eine Verödung der Seele, sie zu den nichtigsten Truggestalten gewöhnend. Bewahre die Muse jeden Jüngling vor diesem „Appendix zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur", in welchem unter der Rubrik des Erhabnen alle ihr Zweckmäßiges aufhört und das große Skotos beginnt, Chaos, Thohu-Vabohu, Bathos.

Frage 6.

„Das Wohlgefallen am Erhabenen ebensowol als am Schönen muß der Quantität nach allgemeingiltig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjective Zweckmäßigkeit und der Modalität nach die letztere als nothwendig vorstellig machen. — Die Bewegung des Gemüths, die das Gefühl des Erhabenen als seinen Charakter bei sich führt, — wird durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniß- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, — da dann die erste als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird." *)

Antwort.

Heilige Tetraktys! Da aber in der Mathematik Niemand ein Chaos anstaunen, sondern Verhältnisse bestimmen soll, wie kommt der Name hieher? „Mathematisch-Erhabenes, wo die Bewegung der Seele durch die Einbildungskraft auf das Erkenntnißvermögen bezogen wird." Im Dynamisch-Erhabnen wird sie auf das Begehrungsvermögen bezogen. Als ob die Dynamik nicht auch zur Mathematik gehörte!

Frage 7.

„Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist." **)

Antwort.

Schlechthin groß ist nichts; jedes Große hat und gewährt Maß. Das Urwesen allein nannte die alte Philosophie ἄνευ μεγέθους, ohn' alle Größe, bei dem nicht nur jedes Maß als zu klein schwindet, sondern bei dem es gar wegfällt. Ἓν καὶ πᾶν, Ein und Alles, vor dem, in dem nichts groß, nichts klein ist.

*) S. 78 f. — H.
**) S. 79. — H.

Frage 8.

„Wenn wir etwas nicht allein groß, sondern schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß, d. i. erhaben nennen, so sieht man bald ein, daß wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern blos in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Größe, die blos sich selber gleich ist. Daß das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei, folgt hieraus. — Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist." [1])

Antwort.

Der erste Sprechende konnte freilich Worte erfinden, wie er wollte, obgleich auch er sie gemeinsamen Begriffen und Gefühlen anfügen mußte, sonst verstand, lernte und behielt Niemand seine Sprache; wir aber finden die Sprache, auch die Sprache der Empfindungen von den cultivirtesten Völkern Europens praktisch und kritisch gebildet vor uns. Vom Erhabnen ausschließen zu wollen, was diese alle darunter begriffen, was jedes Menschengefühl erhaben nennt, ja, wovon aller Begriff des Erhabnen ausging, ist ein Despotismus, dem selbst bei römischen Imperatoren nicht gefolgt ward. Erhaben nennen wir nicht blos, mit welchem in Vergleichung alles Andre klein ist, sondern auch vieles Andre, überhaupt das, was wir mit jenem Eminenten in Vergleich stellen. Von unten hinauf, vom höchsten Denker bis zu Virgil's Hirten hinab*) haben wir Maßstäbe der Vergleichung und vergleichen unvermerkt bei jedem Gefühl des Erhabnen. Die ganze Natur verlassen, alle Gegenstände und Maßstäbe vom Begriff des Erhabnen entfernen, heißt sich selbst den Boden rauben, von dessen Standpunkt aus uns etwas hoch und niedrig, groß oder klein erscheint. Wem nur das erhaben ist, in dessen Vergleichung alles Andre klein ist, der sagt entweder: „Mir ist nichts Anschaulich- und Empfindbares erhaben," mithin hören alle Gefühle des Erhabnen in ihm auf; oder er sagt: „Ich bin das Einzige, Absolut- und Allerhabene; denn ich schaffe mir außer der Natur ohn' alle Objecte, ohn' allen Maßstab erhabene Gefühle; ich selbst aber stehe nirgend. Schwebend über dem Chaos, messe ich und bin nicht meßbar."

*) — Parvis componere magna solebam.
Verum haec tantum alias inter caput extulit urbes,
Quantum lenta solent inter viburna cupressi.
Virgil. [*Buc.*, I. 21—26]. — H.

[1]) S. 83. — D.

Frage 9.

„Nichts, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf den Fuß der Mikroskopien und Teleskopien betrachtet, erhaben zu nennen.“*)

Antwort.

Auf diesen Fuß betrachtet das Erhabne Niemand, weder durch Teleskope noch Mikroskope. Um erhabne Empfindungen zu wecken, schrieb weder Swift seine Lilliput- und Brobdingnagsinseln, noch Voltaire seinen Mikromegas. Ist nichts, was Gegenstand der Sinne sein kann, erhaben zu nennen, so schwindet alle Zusammenfassung, alle Gestalt auch der Idee des Erhabnen; denn selbst in chaotischen Träumen aus Dünsten sich erhabne Wahngestalten zu schaffen, bedarf die Phantasie Gestalten, Maße.

Frage 10.

„Eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität als einer reellen Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee, die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns und der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicherweise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne ist schlechthin groß, gegen ihn jeder andere Gebrauch klein, mithin Geistesstimmung, — nicht aber das Object ist erhaben zu nennen.“**)

Antwort.

Daß jedes sinnliche Object groß und klein gedacht, auch dargestellt werden könne, weiß man; daß jede Empfindung von einem Object, es heiße groß, schön, erhaben, niedrig, klein, häßlich, nicht im Object, sondern im Empfindenden sei, weiß Jedermann; daß aber gewisse Objecte aus einem gewissen Standpunkt groß, hoch, erhaben gesehen und gefühlt werden mögen, ist ebenso gewiß. Daß diese Ansicht wie dies Gefühl nicht im Gegenstande, sondern im fühlenden Anschauer liege, (nochmals gesagt) daran hat seit dem Anfange der Welt Niemand gezweifelt; daß aber das Gefühl des Erhabnen von einer übersinnlichen Natur sei; daß es auf

*) S. 83 f. — H.
**) S. 84. — H.

einer absoluten Totalität übersinnlich-ansprechender Vernunft beruhe, wem sagt da sein Gefühl nicht etwas Andres? Nur eine grenzenlose Phantasie schreitet ins Unendliche, nur eine Vernunft, die ihr Richtmaß verloren hat, träumt von einer absoluten Totalität, die ein

integrae
Tentator Orion Dianae
Centimanusque Gyas [1])

verfolgen möge.

Frage 11.

„Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzuthun: Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft."

Antwort.

Jeder allgemeine Gedanke, auch von der engsten Classe niedriger Objecte, übertrifft jeden Maßstab der Sinne, indem er, wie allbekannt, durch ihn ganz unausmeßbar ist. Wenn aber Erhabensein auf eine Gemüthsvermögenheit ankommt, Uebersinn zu denken oder als Uebersinn gedacht zu werden, wo wohnen die Schöpfer des Außernatürlich-, Schlechthin- und Absolut-Erhabnen?

Ein Märchen.

Am Ufer des großen Weltmeers wandelte ein Weiser, tiefsinnend über das Unendliche. Weiter und weiter schritt seine Einbildungskraft fort in der unermeßlichen Wüste des Urleeren, und im Ernst glaubte er seine Vernunft mit der absoluten Totalität des Alls beschäftigt. „Das Unendliche denken zu können, ja denken zu müssen," sprach er zu sich, „macht mich zum erhabensten der Wesen; denn die einzige Erhabenheit, das Absolut-Große, schaffe ich selbst." In so tiefsinnigen Gedanken gelangte er an einen Ort, wo im Ufersande ein Kind spielte. In den Sand hatte es ein Löchlein gebohrt und füllte es mit seiner kleinen Hand aus dem Meer emsig, emsig. „Was thust Du da?" sprach der Weise zum Kinde. „Ich schöpfe das Meer aus," antwortete es freundlich und fuhr fort zu schöpfen. „Du mit Deiner kleinen Hand das Weltmeer in diese Höhle? Thörichtes Kind!" „Und Du", antwortete der schöne Knabe und erhob sich zum glänzenden Engel, „Du erhabener Weiser, das Unendliche willst Du nicht nur in Dein noch engeres Hirn fassen, sondern glaubst sogar, daß Dein enges

[1]) Hor., Carm., III. 4, 70. 71. 69. — D.

Hirn dies Unendliche zu schaffen eben gemacht sei; es wäre nicht, wenn Du es nicht schüfest, d. i. nicht phantasirtest? Als ob ohne dies Löchlein im Ufersande kein Weltmeer wäre!" Der Engel verschwand; ob der Weise dadurch belehrt worden, davon schweigt das Märchen.[1]

„Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen," sagt die „Kritik" selbst,*) „um es zum Maße oder als Einheit zu Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens, Auffassung und Zusammenfassung. Mit der Auffassung hat es keine Noth; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch größten Grundmaße der Größenschätzung. — In der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann." Womit sie denn sich selbst widerlegt. Diese Zusammenfassung heißt Maß, Form, Gestalt; sie geben uns die Sinne, die Einbildungskraft erweitert sie, Verstand oder Vernunft setzen der Phantasie durch Verhältniß Grenzen. Um Savary's Bemerkung, „daß man die Pyramiden weder zu nah noch zu fern sehen müsse, um ihren Eindruck nicht zu verlieren",**) um sie richtig zu finden, bedarf es keiner Reise nach Aegypten; jeder Thurm, jedes Gebäude, eine Statue, ein Gemälde, Alles will seinen Stand- und Gesichtspunkt nicht zu nah und nicht zu fern. So auch jedes Vermögen des Gemüths, das allen Maßstab der Sinne übertrifft; zu einer Zusammenfassung bedarf's einer Ansicht.

Frage 12.

„Eben dasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritte anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und bei der Bestrebung, es" (das Maximum) „zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird."***)

Antwort.

Von dieser „Bestürzung und Verlegenheit, in der ein Gefühl der Unangemessenheit unsrer Einbildungskraft

*) S. 86. — H. **) S. 86. — H. ***) S. 87. — H.

[1]) Die Legende wird von Augustinus erzählt. — D.

für die Idee des Ganzen, solches darzustellen, indem sie ihr Maximum erreicht und es doch erweitern will, und weil sie in sich zurücksinkt, dadurch in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird", weiß der Beschauer der Peterskirche gerade am Wenigsten. Vom Eintritt in die Säulengänge bis zur Schwelle des Tempels, vom Eintritt in diesen bis zum Hochaltar, vom heiligen Grabe bis zur Cupole hinauf, durch alle Seitengänge, bei jedem Nebenaltar sind Schönheit, Ordnung und Harmonie in ihr so eurhythmisch vereinigt, daß das Ganze in seiner Größe da steht, fast ohne daß man seine wahre Größe ahnt. Mit jedem Schritt wird es größer, mit jedem Mal, da wir's sehen, aufs Neue größer; bei dem Maximum, das hier gefunden und aufgestellt ist, das unsre Einbildungskraft also nicht willkürlich aus sich erschaffen darf, ruht sie, erfüllt von Größe, und weiß von keinem Bestreben voll bestürzter Verlegenheit, das Vollständige noch größer zu machen, ein Maximum zu erweitern. Aus Contorsionen dieser Art würde auch nie ein „rührendes Wohlgefallen" werden. Bei den Gebäuden der Alten, dem Pantheon, dem Coliseum, dem Grabe der Metella u. s. w., ist's ein Gleiches, vielleicht noch in einer höheren Art. Und o, wer einen Tempel Jupiter's, wer seine Bildsäule zu Olympia sehen könnte! Der flatternden Einbildungskraft waren da gewiß die Schwingen gebunden; erfüllt vom Anblick des Gottes, stand der Grieche anbetend. Unsre nordische Phantasie, je kurzgespannter und unkräftiger, desto unruhiger regt sie ihre Flügel und wähnt sich an der Decke des Olympus, sie mit einem Flügelschlage zu durchbrechen. Das wahre Gefühl des Erhabnen kennt diese Unruhe nicht; es hebt und weitet sich mit seinem Gegenstande, bis es ihn umfaßt; nun ruht es, wo nicht wie der Adler auf Jupiter's Scepter oder wie die ihn krönende Siegsgöttin, so wie eine der Gestalten am Fuß seines Thrones.

Frage 13.

„Wenn das ästhetische Urtheil" (über das Erhabene) „rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturtheile vermischt) und daran ein der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, so muß man nicht das Erhabene an Kunstproducten (z. B. Gebäuden, Säulen u. s. w.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowol als die Größe bestimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (z. B. Thieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich

führt), blos sofern sie Größe enthält, aufzeigen. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder gräßlich) wäre; die Größe, die aufgefaßt wird, mag so weit angewachsen sein, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefaßt werden kann."*) — „Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere, tobende See u. s. w. erhaben nennen?"**)

Antwort.

Drei Blätter von einander hat ein Verfasser Beides geschrieben, wiewol in verschiedener Absicht. Dort soll die rohe Natur, und zwar ganz ohne Reize, das Einzige sein, dem die ästhetische „Kritik" ihre ästhetischen Urtheile anpasse; in ihr, der rohen Natur, sei nichts ungeheuer, noch prächtig, noch gräßlich. Hier soll Niemand ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden erhaben nennen, weil „die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte — müsse gesucht werden", wo das Gefühl des Erhabnen denn auch wol Niemand gesucht hat.

Aber ein ästhetisches Urtheil soll durchaus keine Beispiele von Kunstproducten, z. B. Gebäuden, Säulen wählen? Die reinsten Beispiele, die das ästhetische Urtheil wählen kann, an denen sich, ohne Befragen der „Kritik", das Gefühl der Menschen durch alle Jahrtausende hin erhob und stärkte.

Auch nicht an Naturproducten, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck mit sich führt? So ist nichts Erhabnes in der Natur, wie in der rohen Natur dagegen nichts Ungeheures, nichts Gräßliches! Eine neue Natursprache.

Frage 14.

„Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet."***)

Antwort.

So ist der Hippopotamus nicht ungeheuer, weil er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, nichts weniger als vernichtet.

*) S. 87 f. — H.
**) S. 94. — H.
***) S. 88. — H.

Frage 15.

„Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung.“ *)

Antwort.

Das sagt das Wort so wenig als das Gefühl der Achtung. Achten heißt merken, aufmerken, beobachten, befolgen, mithin hochhalten, hochschätzen **) u. s. w. Achtung, die ich dem Gesetz erweise, wenn sie vernünftig ist und wirksam sein soll, kann nicht aus einem Gefühl der „Unangemessenheit meines Vermögens zur Idee des Gesetzes“ entspringen, noch weniger dies Gefühl sein; sonst achte ich nicht, sondern widerstrebe, verachte. Denn was geht mich ein Gesetz an, das, meinem Vermögen „unangemessen“, mir fremd ist, mithin als Tyrann gebietet? Wenn das Absolut-Ganze, das Schlechthin-Große meiner Einbildungskraft sowol als meinen andern Seelenkräften ganz unangemessen ist, so erhebt mich dies Erhabne so wenig als der Mann im Monde.

Frage 16.

„Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen.“ ***)

Antwort.

Kehrt sich die Sache so? Ich achte und ehre die Natur, weil ich mich achte; in mir verehre ich das Erhabne und bin das Erhabenste, Stifter alles Erhabnen durch die Achtung, die ich mir selbst weihe. Die Ausführung dieses Systems kennen wir gnugsam.

Frage 17.

„Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung für die“ (Größenschätzung) „durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist.“

*) S. 95. — H.

**) Die erste, körperliche Bedeutung war folgen (ire post quem, sequi), achter Jemand gehen, auf ihn achten. S. Wachter, Schilter u. s. w. — H.

***) S. 96. — H.

Antwort.

Das Gefühl des Erhabnen ist also Pein, ein Kampf zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit; eine unlustige Lust, eine lustige Unlust.

Frage 18.

„Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, Alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen.“

Antwort.

Meine Vernunft sagt mir dies Gesetz nicht. Was in der Natur sinnlich-groß ist, behalte seinen Werth, wie das der Vernunft Große den seinen.

Frage 19.

„Und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen.“

Antwort.

Unvernünftiges kann mir die Vernunft nicht gebieten, meiner Einbildungskraft kein Absolut-Großes aufdringen, was kein Begriff ist, kein Ungemessnes und Unermeßliches ohne Maßstab. Dies gehört der Phantasie, und für diese gab mir die Natur in meinen Sinnen und Seelenkräften, so wie Organe des Zusammenstimmenden, so Maße des Erhabnen. In Ansehung jenes legte sie mir überall Typen, in Ansehung dieses allenthalben Maßstäbe vor; vernachlässige ich diese, um außer der Natur in einer absoluten Höhe umherzuschwindeln, so verachte ich ihr Gesetz, und sie ächtet mich, d. i. sie verjagt mich aus der ganzen Region des wirklich Erhabnen.

Frage 20.

„Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt. — Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnell wechselnden Abstoßen und Anziehen eben desselben Objects. Das Ueberschwängliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet.“*) „Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der

*) S. 97. — H.

Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die" (Unlust) „darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigne Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt und das Gemüth das letztere" (das unbeschränkte Vermögen) „nur durch das erstere" (das Unvermögen) „ästhetisch beurtheilen kann."[1])

Antwort.

Eine Vorstellung des Gefühls vom Erhabnen zum Grausen! Die Fiebererschütterung, das Auf- und Abstoßen am Gegenstande sind convulsivische Bewegungen, ganz unähnlich jener wahren Erhebung des Gemüths, das sich dem erhabnen Gegenstande eben dadurch naht, indem es vor ihm bescheiden zurücktritt, ihn in Gedanken und Neigung aber desto brünstiger umfaßt und an ihm hinaufklimmt. Die Regung, mit welcher man sich fühlt, kleiner als das Erhabne zu sein, ist nicht das Nagen des Neides, sondern eine Himmelsluft, die uns hebt und stärkt. Welch ein süßes Gefühl ist reine Bewunderung! ein Quell neuer Thätigkeit und Jugend. Die Brust erweitert sich; das Herz schlägt hoch auf. Mit einem neuen Geist begabt, steigen wir frisch hinan; die Stimme ruft: „Aufwärts!" Jede überwundne Schwierigkeit giebt uns neue Kraft, die innig-süßeste Belohnung. Dagegen sich an einem Hauptthaar in die Luft gezogen, vors Chaos getragen zu empfinden, wo das absolute Nichts, die rohe Natur, das Unding in wildester Unordnung uns wie im Erdbeben ab- und anstößt, ist kein Gefühl des Erhabnen, sondern das unlustigste Gefühl ohnmächtiger Anstrebung, Ixion's, Sisyphus' Strafe.

Frage 21.

„Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt."

„Erhaben ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken."[2])

Antwort.

Da der Definitionen so viel sind und sie so weit von einander abweichen, welches ist die rechte? Das Beste ist wol, daß wir nicht außer, sondern in der Natur uns selbst die Erklärung finden.

---

1) S. 99. — D.   2) S. 113 f. — D.

3. Vom Erhabnen.

Ein Entwurf.

Τὸ γὰρ ἄριστον δυςεύρετόν τε καὶ δυςεπίκριτον.

Apollon.

I. Worterklärungen des Erhabnen.

1. Hoch nennen wir, was über uns ist; Höhe (wie Tiefe, Weite, Entfernung) bezeichnet nicht den Gegenstand, sondern sein Verhältniß zu uns, seine Gegend.

2. Keine Höhe ist also ohne Maß zu uns. Größe hat ihr Maß in sich und kann Maß eines Andern werden; Höhe hat ihr Maß außer sich, im Vergleich der Gegenstände, die unter ihr liegen. Auch ein Punkt in der Höhe ist ein hoher Punkt, ob er gleich keine Größe in sich hat; er senkt aber Linien herab, die das Niedere bestimmen, messen, ordnen. Der große Gegenstand darf mit mir auf einem Boden stehn; er wird nur dann hoch, wenn er über mich und Andres emporragt. Dagegen darf eine Höhe, Weite, Tiefe auch leer sein; sie bleiben doch, was sie sind, Regionen.

3. Ist keine Höhe ohne Maß zu uns, wie nennen wir das, wo dies Maß fehlt? Wir nennen es für uns zu hoch, unerreichbar, unersehlich. Sich ins Unersehliche, ins völlig Unbekannte, woher auch kein Strahl zu uns gelangt, hinaufschwindeln, verräth oder verursacht ein wüstes Haupt. Das grenzen- und maßlose Leere, in dem wir selbst keinen Punkt haben (denn mit ihm würde sogleich Maß des Umfanges zu uns), ist ein leerer Traum, ein bodenloser Abgrund.

4. Ist Höhe nicht ohne Maß zu uns, so ist, auch dem Wort nach, die Empfindung, die wir ihr weihen, Hochachtung. Ich achte hoch, was über mir ist; denn es ist hoch. Verlieren wir uns in Betrachtung darüber, so heißt es Staunen. Erstaunen ist's, wenn uns die Empfindung schnell ergreift; es wird ein Höhenmaß an uns gelegt, das wir noch nicht kannten.

5. Ein Aehnliches, doch nicht dasselbe ist's mit dem Anblick der Tiefe und Weite.*) Entsetzen nennen wir das Gefühl, das uns ergreift, wenn wir in die Tiefe hinabschaun; wenn dies Gefühl sich mit Furcht mischt, Schauder. In Beiden setzt uns die Natur auf unsern Mittelpunkt zürück, uns vor dem Sturz zu

*) Bei den Römern konnte altitudo Höhe und Tiefe bedeuten; für diese hatten sie aber auch andre Worte. — H.

sichern; Schwindel wirft uns hinunter. Selbst den schönen Himmel über oder unter uns, z. B. im hellen See zu sehen, giebt nicht einerlei Eindruck. Aufwärts erhebt sich unser Blick, er beflügelt unsre Gedanken; der in der Tiefe zurückgestrahlte Himmel giebt ein ruhiges Bild, das vor uns schwimmt, in dem wir uns spiegeln oder sanft versinken. Der Anblick der Weite endlich erhebt nicht, sondern weitet unsre Seele. Eine große Ebne, wenn nicht Tumult und Gewühl sie zertheilen oder fremde Gefühle der Finsterniß, der Gefahr, der Einsamkeit u. s. w. unserm Gefühl Entsetzen, Schauder, Grauen, Angst hinzumischen, giebt einen frohen, ruhigen Anblick. Man hat den Begriff des Erhabenen verwirrt, wenn man alle diese, zum Theil einander widrigen fremden Gefühle zusammenmischte. Insonderheit ist der Eindruck der Höhe und Tiefe dem Naturmenschen sehr verschieden. Allen Nationen, die die freie Weite lieben, ist die Höhe Himmel; die Hölle war ihnen ein Abgrund, wol gar eine enge Spalte, ein grausenvoller Kerker.

6. Erhoben ist, was durch eigne oder fremde Kräfte emporstieg; unserm Gefühl nach geschieht ohne Mühe kein Heben. Die Sprache abstrahirt von dieser Mühe des Hebens, wenn sie das, was in der höhern Region seiner Natur nach ist, erhaben nennt, ob dies Wort gleich eigentlich nicht den Ort, sondern die Form bezeichnet. Eine erhabne Form geht aus einer Fläche hervor, so wie eine hohe Gestalt in sich selbst ein Höhenmaß trägt.

7. Von Kindheit auf haben wir dies Höhenmaß üben gelernt; der Begriff der Höhe zeichnete sich uns früh in die Seele. Was hoch ist, wird weit gesehen; von einer Höhe sieht man weit umher, man sieht Vieles unter sich, niedrig. Eine Höhe zu erklimmen, kostet Mühe; sie zu erschwingen bedarf's Flügel; daher in allen Sprachen das Hohe ein Ausdruck der Vortrefflichkeit ward. Ein hoher Muth (Hochgemuth) erstrebt die Höhe; ein hoher Sinn hat sie durch Natur inne. Hohe Gedanken wandeln auf ihr; hohe Begierden streben hinauf.

8. Was sagen nun aber erhabne Gefühle? was will das Gefühl des Erhabnen? Erhabne Gefühle können keine andern sein, als die sich wirklich erhaben, d. i. vom Niedrigen entfernt, in einer Höhe fühlen. Sie stehen nicht drunten und krümmen sich hinauf; sie fühlen sich droben. Ein Gefühl des Erhabnen oder am Erhabnen kann nichts als die Empfindung seiner Höhe und Vortrefflichkeit sein, mit einem Maß zu sich selbst, vielleicht auch mit Sehnsucht zu ihm zu gelangen, gewiß aber mit der Hochachtung, die dem Erhabnen gebührt.

9. Dies Gefühl heißt Elevation, Erhebung. Es erhebt zum erhabnen Gegenstande; über uns selbst gehoben, werden wir mit ihm höher, umfassender, weiter. Nicht Krampf ist dies Gefühl, sondern Erweiterung unsrer Brust, Aufblick und Aufstreben, Erhöhung unsers Daseins. Verwirrungen der Begriffe sind's, wenn man das Erhabne in Nacht und Nebel, in Höhlen und Tiefen, im Grausenden, Furchtbaren, gar im Formlosen sucht und sich daselbst formlos verliert. Verwirrung der Gefühle ist's, wenn man die seligste Empfindung, über sich selbst erhoben zu werden, zum Kampf der Titanen macht, die, von der ihnen unangemessnen Höhe angezogen und hinabgeschleudert, in der grausen Tiefe ihr Grab fanden. Dies falsch-anstrebende Gefühl des Erhabnen hieß den Griechen Parenthyrsus.

II. Grund des Erhabnen in der Natur und der menschlichen Empfindung.

1. Der höchste Punkt über uns, unser Zenith, durchschneidet uns und die Welt bis zum tiefsten Nadir hinab; ringsum breitet unser Augenmaß einen Horizont aus unter dem hohen Hemisphär, in dem wir leben! Zu unserm Zenith hinauf können wir nicht; der eingebildete Punkt steigt höher. Zum Nadir hinab wollen wir nicht; der eingebildete Punkt sinkt tiefer; wir haben im Universum unsern Standpunkt, an dem wir haften.

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.[1])

Unsre Höhe, der Sitz unsrer edelsten Vermögen ist das Haupt, mit ihm schauen wir umher und messen Höhe und Tiefe.*) Dies Hochgefühl in unsrer erhobnen Gestalt ist der Charakter der Menschheit.

2. Vor unserm Auge also scheidet sich die Natur in Höhe und Tiefe, Himmel und Erde. Das Schwere, Gemischte, Träge sinkt und liegt; das Geistige, Leichte, Kräftige steigt empor, so daß oben Licht und Reinheit herrschen, wenn Dunkel das Niedrige deckt und in ihm das Unreine, Schwere sich sammelt. Diese

*) Haupt kommt von heben und heißt Höhe, das Oberste, Vortrefflichste. Das Wort hoch (hoh) selbst ist ein Naturlaut, die Bewegung aufwärts zu bezeichnen. — H.

[1]) Ovid., Met., I. 84–86. — D.

Zusammenfassung und Sonderung der Natur, die *Himmel* und *Erde*, das oben Herabwirkende und Niedererwirkte vor unsern Augen scheidet, hat unserm Blick *Hochachtung* für das, was *hoch* ist, geboten. Die Höhe, rein und mächtig, blickt weit umher, alles Niedere umfassend, erleuchtend, befruchtend, segnend.

3. Dies uns angeborne *Hemisphär der Welt* tragen wir in die menschliche Seele. Was in ihr hell und rein, vielumfassend und still wohlthätig ist, halten wir von himmlischer Art, heben es in die Region des Lichts und der Gestirne als hochwandelnder, mächtig wirkender, segnender Kräfte. Nicht nur die Mythologie aller sinnlichen Völker blieb dieser Verehrung der *Höhe* treu, wie unter Griechen u. A. Worte, Dichtungen, Gebräuche bezeugen;*) sondern die Physik und Metaphysik selbst mußte in ihren Bezeichnungen dem großen *Naturproceß*, der Höhe und Tiefe schied, folgen. Der Glaube des Volks endlich, daß, was oben ist, seiner Natur nach vortrefflich, göttlich und selig sei, ist fast unaustilgbar.

4. Da die Höhe ein Maß fordert, so zeichnet die Natur uns im Universum dies selbst vor. Welch Maß ist bestimmter als der Lichtstrahl? welche Form fester und prächtiger als das himmlische Gewölbe? Unsre Stirn erheitert sich, wenn der Blick sich zu ihm erhebt; umfassend-frei und licht werden unsre Gedanken. Die Bahn, die der hochschreitende *Hyperion*, die Sonne, in den Wüsten des Aethers geht, der stille Pfad, den in den Gefilden der Nacht *Selene* wandelt, die unmerkliche und doch anschauliche Bewegung der Gestirne um den unbeweglichen Weltpunkt sammt dem Auf- und Niedergehn der Sterne des Thierkreises und mit ihnen der Jahrszeiten sind uns Erdebewohnern das reinste Maß einer hohen Zusammenfassung der Dinge, der sichtbar gewordnen *Weltordnung*. Die Kräfte, mit denen die Himmelssphäre auf das Niedre wirkt, sind uns das höchste Bild *erhaben-stiller Einwirkung*.

5. Was also auch in menschlichen Kräften dieser himmlischen Höhe gleich wirkt, nennen wir *erhaben*, himmlisch, göttlich. Hohe *Gedanken* sind, die viel umfassen, viel geben; sie geben Licht, sie orientiren eine Welt von Begriffen unter ihnen und theilen sie ab in Ost und West, in Berg und Thal, in Länder und Meere

*) Die vielen Namen der Götter und des Göttlichen, die im Griechischen mit ὑψι (*hoch*) anfangen, die Verehrung der Berge, die Darstellung der Götter und Helden in kolossalischer Gestalt, die ganze Abscheidung der Welt in den Olymp, Tartarus u. s. w. beweisen den Hochsinn der Griechen, ihre Hochachtung für Höhe und Hoheit. — H.

mit ihren Erzeugnissen und Bewohnern; jedem Gegenstande sein Licht, seine Farbe und Haltung gebend. Hohe Gesinnungen —

Virtus, repulsae nescia sordidae,
Intaminatis fulget honoribus — —
Coetusque vulgares et udam
Spernit humum fugiente penna. [1])

Von der Höhe hinab werden sie glänzende Vorbilder in stillem Einfluß. Titanen, die den Himmel erstürmen wollen, sind nicht die Erhabnen; Jupiter ist der Hohe, waltend in ruhiger Himmelsklarheit. Am Fuß seines Olymp's zertheilen sich Ungewitter und Stürme; er regiert segnend.

6. Hohe Gesinnungen drücken sich also ohne Pomp auf die einfachste Weise aus, in Worten wie in Thaten. Das morgenländische: „Er will, und es wird! Er gebeut, es stehet da!" „Nacht war; es wehte lebendiger Geist; da sprach die Stimme: „„Sei Licht!"" und es ward Licht."

Formeln dieser Art werden dem Erhabnen immer der angemessenste Ausdruck bleiben. Es verschmäht den Prunk der Worte. Auch in menschlichen Dingen sind Müh' und Bestreben nichts und wirken nichts, wo der Himmelsgeist, die aura coelestis, fehlt. Aber

„Ein Sinn, der aufwärts steigt, der über die Gedanken
Gebückter Seelen geht,"

kennt seine Region und ihr gemäß die ihm einwohnende Kraft, die in Hoheit wirkt. Eine Pracht, die tausend Lichter bedarf, um zu glänzen, ist ebenso erdmäßig als eine Höhlenversammlung, die der Schimmer eines Lämpchens erleuchtet. Der Analogie der Natur zufolge ist also

„Erhaben das, was seiner Natur und Region nach mit Einem viel, und zwar das Viele in Einem still und mächtig giebt oder wirkt."

Dies Erhabne, unter hohen Gesetzen der Natur zwanglos, kann nie seinen Eindruck verfehlen; das Niedre denkt und wirkt niedrig, mit vieler Mühe nichts oder wenig; das Hohe giebt und wirkt mit Wenigem viel, das Himmlische ist und wirkt himmlisch.

---

[1]) Hor., Carm., III. 2, 17. 18. 23. 24. — D.

III. Sinne zum Gefühl des Erhabnen.

Man hat das Wort „erhaben“ an Sinne verschwendet, für welche es nicht gehört. Man spricht von einem erhabnen Schauder, einem hohen Geruch, Geschmack u. s. w. Fühle ich den erhabnen Schauder, indem ich für das Glück, noch mehr aber für die Gesinnung und den Entschluß eines über mich erhabnen Wesens mitleidend zittre, so ist dies ein Schauder der Seele, ein hohes Mitgefühl mit Dem, der dies Gefühl verdient. Wird mir dagegen der Schauder durch Unthaten eines Bösewichts erpreßt, desgleichen die Sonne nicht sah, desgleichen die menschliche Natur nicht leidet, so ist mein Gefühl Schauder vor dem Abgrunde (βάθος) oder Abscheu vor der Henkerkunst, die mit solchen Gefühlen aus und für und zu nichts martert. Desine, carnifex! rufe ich[1]) dem Dichter oder Künstler des geschundenen Bartholomäus zu,[2]) der seine Kunst so mißversteht und mißbraucht. Jagt endlich der Philosoph selbst mir Schauder ein, daß ich die Allheit zu erfassen, aus mir selbst steigen oder ewig nach etwas haschen soll, von dem ich einsehe, es sei über meine Natur hinaus, ihr unangemessen, mithin zu ihr nicht gehörig, so würde Longin dies geradezu Unnatur, Frost nennen; denn Frost erweckt Schauder.

Zur Natur gehören wir; völlig außer und über ihr kennen wir kein Erhabnes. Der Einzig- und Allerhabne ist ohne sinnliches Bild, ohne Maß und Größe. Also nur die feineren Sinne unsrer Natur sind Pforten zum Gefühl und Begriff des Naturerhabnen, und zwar, wenn wir auf die erste körperliche Bedeutung des Worts achten, so kann

1. dem tastenden Gefühl selbst der Begriff nicht abgesprochen werden. Die Sehnsucht jenes blinden Greises, der eine lange Reise that, um die heilige Stirn zu umfassen, in der Petrarca's göttlicher Geist wohnte; die Ehrfurcht, die eine erhabne Form des Menschenantlitzes, ja ein Zug dieser Form unwiderstehlich, unvergeßbar einprägt, sie zeugen für das Erhaben-Bedeutende in Gestalten und Formen,

> — ubi commota fervet plebecula bile,
> Fert animus, calidae fecisse silentia turbae
> Majestate manus.[3])

Geist spricht durch die Geberde zum Geiste.

2. Allerdings aber gehört dem Gesicht das klärere Gefühl, das uns eine Welt von Gestalten und Formen auf einmal zeigt.

---

[1]) Wie Mäcenas dem Augustus. — D. [2]) Vgl. Herder's Werke, XVII. S. 247. — D. [3]) Pers., IV. 6—8. — D.

Unsäglich müßte das Erstaunen sein, wenn wir mit gebildeten Sinnen plötzlich in diese Welt erwachten; mehrere Dichter haben es geschildert. Immer aber würde unser Blick zuerst und zuletzt an jenem Himmelsgewölbe, an Mond und Sonne, Nachts am sternenvollen Himmel hangen bleiben; denn dieser Anblick giebt gewiß mit Einem viel und Alles auf die stillste Weise. Unter den Erdgeschöpfen würde uns die Menschengestalt, zuletzt das Menschenantlitz nothwendig als das Erhabenste erscheinen; denn in ihm wohnt ausgedrückt, still- und vielbedeutend des Menschen Geist mit Herz und Seele. Sofort ergeben sich hieraus

IV. Die Künste, in denen sich das Erhabne dem Anblick offenbart.

Die menschliche Kunst schritt der hohen Natur nach.

1. In der Baukunst. Wer wölbte diese Felsen? wer hob diese Obelisken aus ihren Grüften? und thürmte diese Pyramiden empor, deren Schatten selbst Ehrfurcht gebietet? Nicht zu tausend kleinen Bequemlichkeiten wurden sie errichtet, sondern zu einem Zweck; in ihnen herrscht bei den einfachsten Verhältnissen ein Gedanke. Deshalb geben sie dem Sinn den Eindruck des Erhabnen, obwol nicht immer dem Verstande, sofern er Mittel und Zweck gegen einander berechnet. Ein Erhabnes aus der Kindheit der Welt sind sie, uns hohe Macht und ewige Absicht, wenn gleich nicht immer auch Weisheit und Güte, zeigend.

Die griechische Baukunst verband ihr Eins mit Vielem verständiger, heller, leichter, schöner. Wo der Eindruck des Einen mächtiger ist, wird uns das Gebäude erhabner, wo das Viele uns mehr beschäftigt, schöner. Nach Zweck und Stelle gebührt Jedem sein Maß; keins ist ohne das andre. In keinen Tempel, in kein Bad, fast in kein Columbarium der alten Griechen und Römer treten wir ohne diesen Eindruck nach Zweck und Maß. Die Säule ist ein Exponent des Verhältnisses zwischen beiden; das Gebäude selbst aber in allen seinen Theilen spricht mehr und etwas Anders aus als ein bloßes Verhältniß. Das Erhaben-Schöne, in andern das Schön-Erhabne ist der zweckhafte Geist, der den Bau erfüllt, der im Bau wohnt. So ist z. B. das Erhabne der Peterskirche dem Sinn und Geist nichts Anders als die höchstberechnete Proportion der Größe und Pracht, in der sie da steht; da sie aber nicht wie die Gebäude der Alten sichtbar von Geist erfüllt und belebt ist, so wird das kleinere Pantheon dem Gefühl erhabner wie sie; ja, im Geist der christlichen Andacht wird's manche kleine Kirche und Kapelle, ja manches Grabmal. Dem Auge erscheint

sie nie ganz, dazu auch bei großer Versammlung leer und immer leer; der Zweck, der sie als ein Eins in Vielem beleben soll, erscheint uns auch bei den größten Feierlichkeiten nur in zerstückten Gliedern.

2. Die Bildnerei, ihr Höchstes ist das Erhabne. Mit unbeschreiblicher Macht wirkt der sogenannte heilige Stil der Griechen auf die Seele und läßt weit hinter sich das Gezierte; denn in wenigen, oft scharfen und rohen Formen giebt er ein so stark- und festgehaltenes Eins und mit ihm das Größte, über welches die ergriffene Phantasie nicht hinauskann. Die uralte Gestalt der stürmenden Pallas wirft die jüngere, obwol auch eine Heldenjungfrau, an Wirkung zu Boden. Je näher überhaupt dem alten Götter- und Heldenstil, desto einfacher und kräftiger wirken die Formen. Woher dies? Ein Wort beantwortet das andre; das Einfache giebt dem Bilde Kraft; kraftvolle Einheit schafft und ist das Erhabne. Woher es gekommen, daß seit Hadrian's Zeiten nicht nur aus der Bildnerei, sondern aus allen Kunstwerken und Schriften dies uralte Sinnlich-Erhabne der Vorwelt nach und nach verschwunden, so daß auch keine Mühe es erreichen oder zurückbringen können, ist ein vielleicht noch unaufgelöstes Problem, reich an Betrachtung und Folgen. Gewiß ist's, daß seit dieser Zeit an die Stelle jener alten, leibhaften Hoheit nach und nach eine andre Erhabenheit, entweder eine feinere, hölzerne Andacht oder seit dem Wiederaufleben der Kunst eine malerische Geberdung trat, die jener leibhaft-hohen Einfalt durchaus nicht gleich kam. Keine von Angelo's Statuen wird Jemand, trotz ihrer Kunst und Kraft, von einem Griechen gedacht oder geformt glauben; und obwol Mengs durch ein Gemälde mit den Alten zu wetteifern wagte, in Statuen würde er's unterlassen haben. Geformte Bilder stehen leibhaft da, wie vom Geist beseelt; der Geist ist es, der mit dem Wenigsten das Meiste in höchster Natur ausdrückt, er ist Ausdruck der hohen Alten.

3. Auch in ihrer Malerei ist dieser Geist sichtbar, obschon die Kunst der Neuern sich ein ungleich weiteres Ziel gesetzt und es in Vielem auch erreicht hat. In jener einfacheren Art, das Erhabne der Alten zu erreichen, war das Ziel der neueren Malerei selten; wogegen sich diese eine neue Welt der Zusammensetzung, groß wie das Universum, schuf. Das Vortreffliche war, wie allenthalben, so auch hier das Schwerste; Wenige erreichten es, und diese Wenigen fanden es nicht im Vielen, sondern im Einen; nicht unten im Beifall der brausenden Menge, sondern oben am Gipfel, im ruhigsten Punkt der Bewegung.

* * *

Wenn nach Longin die Erregung der Leidenschaften auch eine Quelle des Erhabnen ist, so hat die Verkündigerin und Erregerin der Leidenschaften, die Musik, unstreitig daran Antheil; denn ohne Worte schon, wer hörte nicht Töne und Tongänge, die sein Innres aufriefen, festhielten, erhoben, zerschmelzten? Das Einfachste war auch hier jederzeit das Mächtigste; und mit größerer Macht kam es wieder. In Wenigem, oft mit einer Pause, gaben Töne und Tongänge so viel; am Zartesten hing oft das Stärkste. Und wenn die Musik von Worten unterstützt ward, wer kennt nicht die Kraft alter Kirchen- und Nationalgesänge, deren Erhabnes von keiner jüngeren Kunst erreicht, geschweige übertroffen ward? Musik also auch in wortlosen Tönen hat ein Erhabnes, das keine andre Kunst hat, als ob sie, eine Sprache der Genien, unmittelbar an unser Innerstes als an einen Mitgeist der Schöpfung spräche.

Die Dichtkunst ist ihre Zwillingsschwester; aus allen Regionen (die Region des Verstandes und der Vernunft nicht ausgeschlossen) erhebt sie das Schöne zum Erhabnen und gestaltet das Erhabne zum Schönsten. Denn da alle Formen der Sinne und Gefühle, von der Phantasie belebt, mit allen Kräften musicalischer Bewegung ihr zu Gebot stehen, so schwingt sie sich hin, wohin keine Kunst einzeln gelangen konnte, und giebt dem Undinge selbst Formen.

Man hat also Gattungen des Erhabnen nach den verschiednen Arten der Dichtkunst aufgezählt, das Epische, Lyrische, Dramatische mit mancherlei Unterschieden nach Zeit und Ort, und hat jeder Gattung sogar ihre Grenzen angewiesen, über welche sie nicht hinaus soll, nicht hinauskann.

Daß Gegenständen, die durchs Gehör der Seele zukommen, ein andrer Maßstab gebühre als sichtlichen Objecten, begreift Jeder; ob ihnen aber auch irgend ein Maß zukomme, oder ob sie unter dem Namen des Erhabnen in einer völlig grenz- und maßlosen Region umherschwärmen, davon ist die Frage.

V. Vom Erhabnen hörbarer Gegenstände.

1. Machen höhere und niedere Töne der Scala hier den Unterschied des Erhabnen der Tonkunst? Nein. Ihre höchsten Töne wirken nicht eben die erhabensten Empfindungen; mancher tiefe Ton wirkt inniger, stärker. Auf Ausmessungen des Raums der Scala kommt es hier also eben nicht an, außer sofern sich der Umfang der Kunst und die Geschicklichkeit des Künstlers dadurch erprobt. Gehaltne, einfach wiederkommende oder schwebende Töne

thun mehr als das bloße, geschweige schnelle Steigen und Sinken der Töne in einem Reich, dessen weiteste, breiteste Harmonien in uns zusammenfließen und auf einen Punkt verschmelzen.

2. Von festen Umrissen und Formen, wie sie das Auge zeigt, kann bei Empfindungen, sogar bei Gestalten, die durchs Gehör zu uns kommen, auch nicht die Rede sein, da das Ohr eigentlich nie fest gestaltet. Könnten aber auch Töne Formen oder Theile der Form bilden, sie dauern alle nur Momente; jeder nimmt seine Form mit sich und begräbt sie. Eine böse Kunst wäre es, die durch lauter Zerstückungen wirkte, d. i. in einem Endlosen Maße anlegte, die nichts mäßen und kein Maß wären, die fließendes Wasser oder zerrinnenden Sand mit Tantalus' und Sisyphus' Mühe zu nicht bestehenden Massen formte.

3. Vielmehr da es das Amt des Gehörs ist, uns Successionen, nicht Coexistenzen, Progressionen, nicht Continua des Raums, Bewegung, nicht Stillstand zu geben, so wird auch sein Erhabnes nur durch diese lebendige Wirkung. Das still horchende Ohr wird eine Pforte erhabner Empfindungen, indem es uns mit Einem viel mächtig giebt, aber auf eine ihm angemessene, dem Auge verborgne, geistige Weise. Ein einzelner Ton, zur Nachtzeit gehört, der Schall einer Glocke, der Klang eines Horns, eine weckende Drommete, friedlicher das Getön der Harfe; oder von Stimmen der Natur der Donner, das letzte Rauschen der Wipfel vorm Ungewitter, das Ungewitter selbst sprechen dem Einsamen, dem Furchtsamen sowol als dem Furchtlosen, mit Wenigem viel auf die mächtigste Weise. Und wer empfand nicht das Still-Erhabne einer herzlichen Menschenstimme? wem tönte sie nicht in der verschlossenen Brust unaussprechlich, unvergeßlich wieder?

4. Wodurch wird dies Erhabne oder vielmehr diese Erhebung der Seele in Worten und Tönen bewirkt? Ohne Zweifel erstens, daß uns durch den gehörten Klang auf einmal der Faden unsrer Gedanken und Zeitmomente zerrissen wird, indem wir in eine neue Reihe der Dinge und Successionen plötzlich versetzt werden. Dies bewirkt jeder Schall oder Klang, der uns auf einmal viel ankündigt. So der Donner, das Horn, die Tuba: sie wecken und fordern zur That oder zu großen Erwartungen auf. Große Ankündigungen der Musik (Ouvertüren) mit innegehaltnen, wiederkommenden Aufrüfen, Chöre, hohe Anklänge der lyrischen Poesie thun ein Gleiches. Erwache, rufen sie dem Menschengemüth, erwache!

5. Und wenn sich zweitens Stimmen und Töne wie Wogen des Meers sammeln und steigen und schwellen hinauf, uns hebend und tragend über der Fluth des Gesangs; neue Wellen des Stroms strömen hinan und brechen jene, uns höher und höher zu

tragen; oder in sanftern Bewegungen hebt uns höher und höher der Hauch der Winde, das lispelnde Harfengetön, bis wir (wie auf jenem Symbol der vier Lebendigen), wie über der Schöpfung schwebend, all ihre Harmonien im Zusammenklang zu empfinden glauben; wie verschweben uns alsdann Bilder und Formen! Kaum andeutend wagt der Griffel Luftgebilde dieser Art zu bezeichnen; selbst wenn der Dichter sie malt, läßt er verschweben die Züge und zuletzt sich in Stimmen auflösen; denn das Unnennbare, Herzerfassende der Stimme hat keine Gestalt; es ist selbst der erquickende Athem des Lebens.

6. Wenn drittens diese Stimmen uns in ein Labyrinth führen, in dem wir uns verloren glauben; Pforten nach Pforten thun sich auf und schließen sich zu, bis uns der Tonkünstler oder Dichter auf einmal, unvermuthet, aber still vorbereitet, leise oder prächtig einen Gang des Entkommens öffnet und uns durch ihn mit sicherm Schritte durchführt: dies Entrinnen, diese Frohheit der Seele, erhaben ist sie und erhebend. Der lyrische, epische, selbst der dramatische Dichter, ob dieser gleich an Formen der Vorstellung gebunden ist, eifert hierin den Verwicklungen und Auflösungen reiner Töne, ihren gewaltigen Katastrophen nach und macht sie dem Geist, der dramatische Dichter dem Auge anschaulich. Das Unanschauliche aber ist die Katastrophe in unsrer Brust, unsre sich hebende, kämpfende, überwindende Empfindung.

7. Wenn endlich dann das Meer der Töne und der Empfindungen zur Ruhe sich senkt, wer empfand nicht eben in diesem letzten zögernden Schweben das erhabne Gefühl der Vollendung? Gern zögern wir, scheuend gleichsam das Ende, dem wir zuletzt doch mit beschleunigtem Fall zueilen. Der Dichter jeder Art bis zum Fabeldichter und zum Epigrammatisten hinunter eifert dem erhabnen Schluß des Tonkünstlers nach, entweder schnell fallend oder sanft die Flügel senkend. Ein erhabner Ausgang ist das höchste Ziel der Kunst, in einem Moment uns Alles gewährend.

8. Daß keine dieser Energien des Erhabnen ohne Maß bewirkt werden könne, ist durch sich selbst verständlich. Die erste bricht das gewohnte Maß und giebt ein neues; die zweite legt neue Maße an und macht sie wachsen und wachsen; die dritte verwirrt die Maße, indem sie uns überraschend ein neues darbeut, das endlich uns dem völligen Maß, der Vollendung zuführt. Sich irgend eine Kunst oder Empfindung der menschlichen Natur maß- und grenzenlos denken, zerstört alle Kunst wie alle Empfindung, geschweige die Ton- und Dichtkunst, deren Wesen das Maß ist, wie alle ihre Benennungen (metrum, modi, Modulation, Rhythmus, μέλος, δρᾶμα u. s. w.) sagen.

9. „Giebt's aber nicht ein Unendliches, Unermeßbares in allen Künsten des Schönen, geschweige des Erhabnen?" Allen Wissenschaften und Künsten liegt ein solches zum Grunde, sonst könnte kein Maß daran gelegt werden; selbst die Mathematik hat ein Unendliches vor sich, an welches sie aber durch Zahl und Zeichen Maß legt. Unterließe sie dies, so hörte ihr Begriff auf; nicht minder hörten Zeichnung und Bildung, Tonkunst und Sprache auf, wenn sie nicht, jede in ihrer Art und mit ihren Maßen, dem Unermessenen Umriß, Schranken, Bestimmung, Maß gäben. Der leere Aufruf: „O wie unendlich! ganz unermeßlich!" verräth eben den Unkünstler, der ihm kein Maß zu geben wußte. Der Witz, der sich mit sogenannt erhabnen Antithesen in die Sprache drängt, um durch Gegensätze das wahre Maß zu vernichten, ist so wenig ein Genius ächter Philosophie als Dichtkunst. Selbst der Mathematik ist ihr Unendliches nur die immer mehr zurückweichende Grenze gegebner Verhältnisse, nie das absolute Null, weder im Unendlich-Großen noch Unendlich-Kleinen. Im absoluten Null wie im absoluten All ist nichts meßbar. Wäre Jemand so hochgestiegen, daß er „nur das Schlechthin-, das außer allem Maß Große" erhaben nennte und sich „die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung ihrer Ideen" dächte, der Unerreichbare hätte der Kunst sowol als der Natur entsagt; denn das Unerreichbare giebt keine Darstellung, und das außer allem Maß Große hat keine Größe.

10. Offenbar entspringt die Irrung aus einer Mißnahme des Mediums, wodurch diese Künste wirken, seien es Worte oder Töne. Glaubte man einerseits, daß Worte stehende Formen hervorbringen können, so erschuf man sich das Hirngespinnst einer sogenannten „reinen Objectivität der Poesie", das man griechische Form nannte, und das zuletzt auf ein steifes, hölzernes Wortgerüst hinausgeht. Ohne Theilnahme hört man die Hammerschläge einen Bau erschaffen, der nie ganz vor uns steht, bei dem wir der Muse danken, wenn der letzte Hammerschlag austönt. Ist dies griechisch? In Homer leben alle Bilder dergestalt, daß er selbst seine Gleichnisse in Bewegung setzt, jeder Zug ist ein Hauch seines Mundes; daher kein Künstler, der die Grenzen seiner Kunst kennt, auch wenn er aus Homer malt, gelüsten wird, nach Homer zu malen und mit ihm im Punkt dieser fortschreitenden Energie zu wetteifern. Himmel und Erde z. B. setzte Phidias nicht in Erschütterung, als er seinen Zeus bildete; kein griechischer Künstler wollte die Stimme des Ares, wenn er wie zehntausend Krieger schrie, oder hufenlange Glieder der Götter bilden; Züge, die der lebendigen Energie der

Dichtkunst allein zugehörten. Ebenso wenig wollte Homer in irgend einer Schilderung das Unding einer „reinen Objectivität“ erreichen, durch welche das Wesen seiner Kunst rein vernichtet wäre. Gehet alle seine Figuren und Formen, selbst seine Bilder auf Achill's Schilde durch: ihre stehende Form ist aufgehoben; sie bewegen sich, sie leben. Genau in dem Maß schreiten sie uns vorüber, als unsre Phantasie sie fassen, unsre Empfindung sie festhalten kann; kein Moment länger; von kalt-reiner und rein-kalter Objectivität ist bei ihm kein Gedanke. Dagegen ist von rein-warmer Subjectivität bei ihm ebenso wenig die Rede. Im Unermeßlichen schwimmen und sich darin baden und darin wüthen und toben, dieser erhabne Mysticismus im Abgrunde des Unendlichen, diese aus- und fortströmende Fülle im absoluten Nichts und All, im Leeren und immer Leeren ist ebenso ungriechisch als übermenschlich. Von einer Transscendenz unermeßlicher Gefühle weiß kein griechischer Dichter; Longin hat sie mit ihrem eigentlichen Namen Transscendenz (ὑπέρβατον) zum Falsch-Erhabnen gezählt.

11. Besteht also das Erhabne hörbarer Vorstellungen in ihrer fortschreitenden Wirkung, so führt es sich, nur in einer andern Dimension, auf die Erklärung zurück, die wir bei sichtlichen Gegenständen wahrnahmen. Es giebt uns mit Einem viel, mächtig fortwirkend, indem es 1) den Faden unsrer gewöhnlichen Vorstellungen zerriß, 2) uns höher und höher hebt; indem es 3) uns in Labyrinthe führt und glücklich hinausführt, und 4) froh vollendet. Mithin ruht das wahre Erhabne eigentlich im ganzen progressiven Werk des Dichters. Wer sich bei Milton z. B. im Vorgrunde seines Gedichts in der Hölle verweilt und in ihr das Pandämonium, die Brücke über das Chaos, die Gestalt der gefallnen Geister, ihren Sturz, ihre kühnen Entschlüsse nicht gnug bewundern kann, ohne die untergeordnete Stelle zu bemerken, die dieser Abgrund im ganzen Kunstbau des Dichters einnehmen soll: wie fern ist er vom wahren Erhabnen Milton's, dem dies Fürchterliche, Traurige, Grausende einer kalten und kühnen Verzweiflung nur dient. Wer bei Klopstock sich nur an Judas und Philo, an Engel und Teufel hält, ohne das Hauptgebilde des Dichters zu bemerken, den göttlichen Menschen, der durch Gesinnungen und Uebernahme für sein Geschlecht sich das Verdienst errang, ein allbeglückender Menschengott zu werden: wie fern ist er vom wahren Erhabnen des Dichters! Wer beim Drama das Drama vergißt, d. i. die entsprungene, fortgehende, sich aus der Verwicklung auflösende, Furcht und Mitleid erregende Handlung, dagegen aber an Sentenzen, an malerischen Situationen, an einzelnen Charakteren haftet, wie fern ist er vom Erhabnen Sophokles'

und Shakespeare's! Wer in Gedichten „reine Objectivität“ verlangt, wenn sie auch ganz ohne Wirkung auf unser Subject wäre, oder unendlich ausströmende „Subjectivität im Leeren, ohne Object, Maß und Grenze“: wie fern ist er von aller Dichtkunst!

12. Man zeichnet bei Dichtern erhabne Stellen, Gesinnungen, Charaktere, Situationen aus; mache man den Versuch, ob die erhabensten, die sich in aller Welt finden, nicht eben die sind, wo ans Unermessene Maß g e l e g t und eben dies Hohe, Ueberschwängliche, an Dasein oder an Kraft, das unerreichbar schien, als erreicht dargestellt wird. Oedipus' Schicksal, vor Allem sein Tod, Ajax' Schicksal, vor Allem sein Schweigen in der Unterwelt, die Wage, womit Zeus Hektor's Tod wägt, gehören zum Erhabensten der Griechen; stellen sie uns nicht ein Unbegreifliches begreiflich, ein Unermeßbares ermessen dar? So jenes uralte Buch, wo ein unbescholtener Mann nach großer Ergebung gleichsam gezwungen mit dem Schicksal kämpft und auf seinem Aschenhaufen mit dem Richter der Welt rechtet. Gewiß nicht nur jene Stelle, die B u r k e anführt, *) ist erhaben, sondern vielmehr der G r u n d d e s W e r k s, sein F o r t - u n d A u s g a n g. Die Rathschlüsse des Weltenschöpfers, des Allregierers, und das kleine Leben, das kleine Verdienst eines Menschen liegen auf e i n e r wägenden Wage. Das wahre und rein Erhabne muß es dem gesammten Menschengefühl sein; alle kleinlichen Sprach- und Zeitconventionen nutzen sich ab und verschwinden. Aber

VI. D a s S i t t l i c h - E r h a b n e.

„Sollte in ihm ein Schwingen ins Unendliche, Unermeßliche ohne Maß und Ziel nicht nur erlaubt, sondern nicht sogar höchster Grundsatz sein dürfen, ja sein müssen?“ Nirgend ist die Ueberspannung gefährlicher als in der Moral, wie die Geschichte der Zeiten zeigt. Wer die Menschheit hypermoralisirt, hat sie exmoralisirt; wer sie überspannt, löst sie auf.

Sitten erfordern Maß; ein moralisches Gesetz ist selbst dem Namen nach nicht leere Form, sondern bestimmte Regel. Eine Heiligkeit, die ü b e r der menschlichen Natur liegt, liegt auch a u ß e r ihr; Visionen ins Rein-Uebersinnliche zu einer bedingungslosen Pflicht aus bedingungsloser Freiheit nach einem bedingungslosen Gesetz, das über meine Natur hinaus ist, und nach welchem sie doch als nach einem Unerreichbaren immer hascht und greift, sind Kathedererhabenheiten, die nichts als anmaßende Schwätzer gebären.

*) Hiob 4, 13. — H.

Die kleinste wie die größte Pflicht fordert Bedingungen, Schranken; unter je schwereren Bedingungen sie rein und ganz geschieht, so daß in ihr ein Unermeßliches meßbar, ein Unmögliches nicht nur möglich, sondern wirklich dargestellt wird, desto erhabner ist sie; sie giebt uns in Einem viel, mächtig, auf die energisch-stillste Weise.

Wenn wir in unser Leben zurückgehen, welche waren uns die sittlich-erhabensten der Menschen? Die uns das Vortrefflichste, das Edelste als Gesinnung und That, gleichsam als ihre eigne Natur, in mächtig-stiller Wirkung darstellten. Grundsätze, deren Ausführung wir für schwer oder für unmöglich hielten, wenn wir sie ohne Prunk und Affectation, als herrschende Gesinnungen zu einer erhabnen Natur geworden, in ihrer ganzen stillen Kraft erblicken: sie überraschten, sie erniedrigten uns für den Augenblick, um uns eben damit auf immer über uns selbst zu erheben. In ähnlichen Fällen, im größten Sturm der Leidenschaften werden uns diese Götterbilder als heilbringende leitende Sterne erscheinen, uns mit ihrem hellen Anblick viel sagend. „Diese Gesinnung", sagen sie uns, „ist nicht nur möglich, sondern auch die reine Natur des Menschen; sie gewährt Macht und ist weise und schafft Seligkeit; sie gebiert innern Frieden." Je reiner uns diese Erhabnen erscheinen, je mehr machen sie uns das Schwere leicht, das Unermessene meßbar.

Das Gefühl des Erhabnen stößt sich an nichts so sehr als am Vielen, Vergeblichen, aus nichts zu nichts, an leerer Anstrengung, an kämpfender Ohnmacht. Wie eine ungeregelte blinde Macht Furcht und Schrecken oder gar Abscheu erregt, so ein Bestreben ohne Weisheit nach einer ihm unangemessenen Regel oder gar ohne Zweck und Absicht aus pur-blanker Pflicht wirkt Geringschätzung, und selbst der gute Wille in äußerster Anstrengung ohne Macht und Weisheit Bedauern. Sind jene drei, die im Grunde eins sind, Macht, Weisheit, Güte, in der menschlichen Natur vereint und in Gesinnungen sowol als in That wirksam, dann, nur dann bilden sie den Erhabnen. Die „kritische" Schule hat lange und oft jenes Epiphonem zur „Kritik der praktischen Vernunft": „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir", als den erhabensten Spruch bewundert, den je ein Mund sagte; ich will ihm seine Würde nicht rauben. Aber Beides, der gestirnte Himmel und das moralische Gesetz, zusammengestellt, was will die Parallele? Ist sie ein Wunsch, daß, wie droben ein großes Gesetz alle Sterne und Sonnen ordnet, auch das Gesetz in uns ebenso

wirksam die moralische Welt beherrsche und ordne, so kennen wir ihn längst in der einfach-erhabnen Bitte, daß der Wille des Ewigen von uns hienieden geschehe wie droben; der demüthige Wunsch schlägt zugleich aber auch unsern Blick nieder. Denn herrscht das moralische Gesetz in unsrer Brust wie droben in allen Welten das Gesetz der Bewegung? Eine solche Zusammenstellung demüthigt uns tief. Soll sie aber, vielleicht gegen die Absicht Dessen, der sie aussprach, ein stolzer Spruch sein, daß, wie droben der Schöpfer Heere von Welten geordnet, so der „kritische" Philosoph als Autonom durch sein kategorisches Soll auch eine Welt ordne: so lahmt die Vergleichung. Ein Gesetz, das nicht befolgt wird, das ohne Motive auch nicht befolgt werden kann, absolut aussprechen, ist leicht; aber halten! halten! Die Parallele wird also ein dunkler Contrast: das erhabne Epiphonem wird Schwulst; Schwulst aber deckt, wie wir wissen, Wind oder eine Wunde.

Die „kritische" Schule sondert das Sittliche nach Geschlechtern: „des Mannes Tugend sei erhaben, des Weibes Tugend schön; sogar die Liebe jenes sei Großmuth" u. s. w.; Gegensätze, die die Natur nicht kennt. Hat es nicht Weiber von so erhabnen Gesinnungen, von so festen Grundsätzen als gegenseits schwache Männer gnug gegeben? und ist die „kritische" Heruntersetzung eines ganzen Geschlechts auch großmüthig-erhaben? Grundsätze kennen keinen Unterschied des Geschlechts; wohl aber modificirt sich die Sittlichkeit nach Geschlechtern. Ein unweiblich Weib ist so widrig wie der lieblos-großmüthige Liebhaber.

Die „Kritik" hat eine Reihe „erhabner" praktischer Grundsätze aufgestellt,[1] die bei näherer Ansicht vielleicht nur eitel oder gemein oder sich selbst widersprechend sind; z. B.

1. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Oder: Handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." Der Satz klingt erhaben und ist nur eitel. Im Handeln bin ich Thäter des Gesetzes, nicht Woller oder Gesetzgeber; Befolger der Naturordnung in meinem Kreise, nicht Stifter derselben für alle mir unbekannten Vernunftwesen. Je mehr ich mich in meiner erhabnen Maxime wollend bespiegle, desto mehr unterlasse ich, demüthig nach ihr zu handeln, und so habe ich einen stolzen Traum geträumt. Durch meinen Willen wird kein allgemeines Naturgesetz; meine That soll das allgemeine Naturgesetz, bedingt in meiner Existenz und Situation, ausdrücken, d. i. ihm folgen. Der allgemein-

[1]) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", zweiter Abschnitt. — D.

gute Gesetzgeber-Wille ist ebenso incompetent-anmaßend als kraftlos; denn nur im Besondern und Besondersten wird das Allgemeine, wie hier der Wille, durch That wirklich.

2. „Handle so, daß Du die Menschheit sowol in Deiner Person als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst.“ Und wenn Personen, wenn Mittel und Zwecke collidiren? So wird der eitelste Egoismus daraus, der dem großen Zweck der müssigen „Allbeurtheilung“ unter dem Namen „Selbstschätzung, Selbstachtung“ Alles unterwirft und einen ewigen Krieg zwischen lauter „Selbstzwecken und Selbstgesetzgebern“ anspinnt. Da in der Natur Alles Mittel und Zweck ist, so sagt das erhabnere, bescheidnere Gesetz: „Du selbst gehörst der Natur und der edelsten Natur, die wir kennen, der Menschheit, an; angewandt werde auch Dein Leben, wie Aller Leben, als Mittel zum Zweck des Ganzen, der Menschheit. Nach hellen Begriffen und reinen Trieben verbrauche Dich in ihrem Dienst, Dich selbst vergessend, Dich selbst auf-opfernd.“

3. „Der Mensch ist nur seiner eignen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen. Der Wille durch seine Maxime kann sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten. Dies ist des Menschen Würde, Achtung für das von ihm selbst gegebne Allgemeingesetz; er achtet die Menschheit, ja das Reich aller Vernunftwesen in sich; er ist der allgemeine Selbstachter.“ Eitler Wahn! Nachachtung will das Gesetz, nicht speculativ-stolze Achtung, weil ich es mir und der ganzen Natur gab und es eben so hoch hinaussetzte, daß weder ich noch ein andres Vernunftwesen meiner Art es zu befolgen weiß. Entweder ein eitler, bald nachlassender Kampf wird aus dieser überspannten Gesetzgebung oder eine eitle moralische Kunstrichterei, die ins Beurtheilen der Maximen allen Werth setzt und dafür das Thun (denn das heilige Gesetz ist „unerreichbar“) sich als einer brechlichen, mit dem bösen Princip gesättigten Natur verzeiht. Das wahrhaft erhabne, bescheidne Gesetz spricht: „Handle nach dem Gesetz, als ob es Deine Natur wäre; mache es Dir zur Natur und vergiß, daß es Gesetz sei, geschweige, daß Du es Dir gegeben, geschweige, daß Du es für das gesammte Vernunftreich gabst! Was hast Du mit dem gesammten Vernunftreich als Gesetzgeber, da Du nur Deine Vernunft gebrauchen und thätig anwenden sollst und kannst?“ Anmaßend-stolze Selbstachtung ist das unlauterste Princip, worauf die Moralität gebaut werden kann; es macht egoistisch und dabei vor lauter Kritik unthätig-eitel. Eitelkeit aber ist nach dem Ausspruch aller Zeiten das Grab der wahren Erhabenheit und Würde.

VII. Das Erhabne im Wissen.

Dieses ist nicht die „Transscendenz", deren Erhabnes uns mit Vielem nichts giebt, geräuschvoll-ohnmächtig, leere Schemate und Formen. Nahen wir uns ihrem Pandämonium, so gelangen wir durch zwei „blinde Anschauungen", die selbst bekennen, daß sie nichts sehen und nichts geben, als durch Hüterinnen der Pforte in einen Vorhof, wo aufgehangne „Schattentafeln" selbst bekennen, daß sie „objectlose Schemen" sind und nicht wissen, wie von Objecten abgezogne Worte auf sie zusammenflogen. Ein scharfer Zugwind von „Paralogismen" führt uns sodann durch windige Kreuzgänge von „Antinomien" in die leere Halle der „leeren Vernunft", wo nach langer Erwartung der leere Schall: „Du sollst", aus dem absoluten Nichts ertönt. Die Echo tönt das absolute „Soll" rückwärts sehr vernehmlich im Worte „Los" wieder; denn was durch übersinnlich-absolute Pflicht bedingungslos gebunden ward, kann durch übersinnlich-absolute Freiheit bedingungslos gelöst werden. Also gehen wir leer aus dem Tempel, aber zu übersinnlichen Gesetzgebern und Naturschöpfern im absoluten Nichts aus Vollmacht der objectlosen leeren Vernunft gewürdet. Stolzes Spiel! Traum der Träume!

Erhaben im Wissen ist, was mit Wenigem viel giebt, mich auf einfachen Wegen viel zu erkennen leitet, hell, mächtig, sicher, nicht aufdringend Worte, sondern Kräfte erweckend in mir und Lust, Liebe, Neigung. Minimum est, quod scire laboro, sagte jener Weise;[1] nur daß dies Minimum ein Maximum werde. Jeder Punkt in der Natur ist ein solches, und die Verkettungen in ihr, die Punkte ihres Zusammenhanges, Maxima von immer höherer Art führen uns weiter und weiter. Immer rückt ferner die Grenze und bleibt doch vor uns;*) im Absoluten außer und über der Natur hat der Verstand nichts zu schaffen, die Vernunft nichts zu ordnen. Das „Kritisch-Erhabne" ist hier allenthalben ein Ueberfliegen oder Ueberstürzen sein selbst ins Grenzen- und Bodenlose, den Abgrund; ὑπέρβατον oder βάθος.

*) So breitet stolz die königlichen Flügel
Der Adler im Entschluß, der ihn zur Sonne führt,
Gleich Segeln aus. Von ihr allein gerührt,
Sieht er, je mehr er steigt, die immer tiefern Hügel,
Ein immer tiefres Thal, ein immer tiefres Meer,
Ein immer höh'res Sonnenheer. von Creuz. — H.

1) Pers., II. 17. — D.

2.

Vom Ideal des Schönen.

Grundsatz 1.

„Da es keine objective Geschmacksregel, die durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben kann, — so ist die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände, das empirische, wiewol schwache und kaum zur Vermuthung zureichende empirische Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden."[1])

Zweifel.

Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen Gegenstände des Schönen gegeben werden, ohne Begriff? Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung des Gefühls des Wohlgefallens in der Vorstellung gewisser Gegenstände (welcher?) ein Kriterium zwar nicht des Geschmacks, aber der Abstammung des Geschmacks vom tief verborgnen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen? Und dies Principium, auf bloße Empirie gebaut, wäre a priori? Und welches ist der tiefverborgne Grund, worauf das Kriterium zeigt? Wir fragen eben nach diesem Grunde.

---

[1]) S. 52 f. (§. 17 der „Kritik der Urtheilskraft"). Die im Folgenden angeführten Stellen sind ebendaher. — D.

Grundsatz 2.

„Daher sieht man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er andere nachahmt.“

Zweifel.

Erworben nicht, wenn die Anlage dazu dem Nachahmenden fehlt, so wenig eine geschmacklose Zunge, wenn sie das Kauen nachahmt, wird schmecken lernen; aber erweckt, geleitet und mißleitet, gebildet und mißbildet kann der Geschmack durch vorstehende oder geltende Muster allerdings werden. Dies zeigt die Geschmacks-, Moden- und Kunstgeschichte in allen Perioden und Schulen. Auch zum Wohlgefallen gewöhnt man sich, gesetzt, man müsse auch anfangs „kritisch“ fragen: „Habe ich mich wirklich amüsirt?“ Ob das, was der Lehrling nachahmt, wirklich schön sei, fragt er seltner; er folgt dem Meister und gewöhnt sich.

Grundsatz 3.

„Hieraus“ (weil man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch ansieht) „folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine bloße Idee sei, die Jeder in sich selbst hervorbringen muß und darnach er Alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von Jedermann beurtheilen muß.“

Zweifel.

Wie folgt das? Weil man Producte des Geschmacks als exemplarisch ansieht, so muß Jeder das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, die Idee, darnach er alle Objecte und Beispiele des Geschmacks, ja den Geschmack Jedermanns beurtheilen muß, in sich hervorbringen? Bringt Jeder die höchste Musteridee, das Urbild des Geschmacks zu Beurtheilung jedes Objects in jeder Kunst aus sich hervor, da, wie ihre Werke zeigen, es so manchen namhaften Künstlern und Kunstschulen, einem Troß von Kunstrichtern und Philosophen, ja ganzen Nationen fehlte?

Grundsatz 4.

„Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als eines der Idee adäquaten Wesens.“

Zweifel.

Weder Eins noch das Andre. Ein Vernunftbegriff läßt sich nicht darstellen; jede Kunst aber stellt ihre Ideen dar. Kein einzelnes Wesen ist einer Vernunftidee adäquat, sondern nur unter ihr enthalten; mithin kann auch das Ideal nicht die Vorstellung eines einzelnen Menschen als eines einem unvorstellbaren Begriff adäquaten Wesens sein. Die Begriffe heben einander auf.

Grundsatz 5.

„Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? a priori oder empirisch? imgleichen, welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?“

„Wir gelangen dazu

1) durch die ästhetische Normalidee;

2) durch die Vernunftidee.“

„Die ästhetische Normalidee ist eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft), die das Richtmaß der Beurtheilung des Menschen als zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges vorstellt.“

Zweifel.

Daß also der Mensch ein zu einer besondern Thierspecies gehöriges Ding ist, giebt, und zwar in einer einzelnen Anschauung, die ästhetische Normalidee zum Ideal des Schönen und der Schönheit?

Grundsatz 6.

„Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Construction der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurtheilung jedes Einzelnen dieser Species tauglich wäre; das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche“ (Idee) „aber mit ihren Proportionen

als ästhetische Idee in einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden kann."

Zweifel.

Eine aus einzelner Erfahrung genommene Idee soll nicht nur ein allgemeines Richtmaß der ästhetischen Beurtheilung jedes Einzelnen derselben Species, sondern auch mit ihren Proportionen als ästhetische Idee ein dargestelltes Musterbild des Musters werden, das der schaffenden Natur blos für die Gattung im Ganzen vorgelegen, dem aber kein Einzelnes adäquat ist? Musterbild für die ganze Gattung, aus einem Einzelnen abgezogen, dem kein Einzelnes adäquat ist?

Grundsatz 7.

„Wie dieses zugehe — (denn wer kann der Natur ihr Geheimniß gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen. Da auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, — sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten oder auch ein und derselben Art reproduciren kann, so weiß sie auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewußtsein, ein Bild gleichsam auf das andre fallen zu lassen und durch die Congruenz der mehrern von derselben Art ein Mittleres herauszubekommen, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. — So geben tausend gesehene Mannspersonen eine Mittelidee, die Statur einer schönen Mannsperson; wie nach der Analogie der optischen Darstellung, wenn eine große Anzahl Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen, auf den Raum, wo die meisten sich vereinigen, innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am Stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, die mittlere Größe kenntlich wird, die sowol der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist." *)

Zweifel.

Tausend auf einander fallende Bilder, in einem Platz zusammentreffend, der mit der am Stärksten aufgetragnen Farbe illuminirt ist? Und sie machen eine mittlere Größe kennt-

*) S. 56 f. — H. [Nicht ganz wörtlich. — D.]

lich, die sowol der Höhe als Breite nach (als ob Höhe und Breite die Gestalt bestimmten) von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt, folglich die schönste Statur oder Figur, das Ideal, Urbild und Muster aller Schönheit wäre? Optisch würde bei solchen Datis auf solchem Platz nichts oder das Verworrenste erscheinen, das auch kein Kind für ein Bild, geschweige für das Ideal aller Bilder erklärte.

Grundsatz 8.

„Man könnte ebendasselbe" (Ideal) „mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend Bilder mäße, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammenaddirte und die Summe durch Tausend dividirte."

Zweifel.

Breiten, Dicken, Höhen von tausend Mannspersonen gemessen und addirt, sodann mit 1000 dividirt, geben das Ideal männlicher Schönheit so wenig, als (wenn unter den Tausenden auch keine Riesen und Zwerge, keine Schwindsüchtige und Falstaffs in unbestimmter Zahl wären) Höhe, Breite und Dicke addirt je ein Resultat der Schönheit geben.

Grundsatz 9.

„Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. gesucht wird, so ist diese Gestalt das Ideal[1]) des schönen Mannes in dem Lande, da diese Vergleichung angestellt wird; daher ein Neger nothwendig ein anderes Ideal der Schönheit der Gestalt haben muß als ein Weißer, der Chinese ein anderes als der Europäer. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen als bestimmten Regeln abgeleitet" —

Zweifel.

Wo hatte sie denn der Höhen und Dicken addirende Neger und Chinese her? Kannte er sein Geschlecht anderswoher als aus Erfahrung?

Grundsatz 10.

„Sondern nach ihr" (der Normalidee) „werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen

[1]) Herder übersah, daß hier und zwei Zeilen später Kant Ideal als Druckfehler für „Normalideal" angegeben. — D.

schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint."

Zweifel.

Was ein Neger und Chinese aus einigen Gestalten seiner Zeit, seines Landes, vielleicht mit dem verworrensten, stumpfsten Blick auffaßte, ja, was der Buräte und Feuerländer mit halb geschlossenen Augen aus Dicken, Breiten und Höhen aufgefaßt haben darf, soll das himmlische Urbild sein, das die Natur zu Bildung der ganzen Gattung, zu welcher die Gestalten aller Zeiten und Völker gehören, sich (nicht unter-, sondern) vorlegte! Addirten und dividirten die Geister der Schöpfung den Grön- und Feuerländer mit dem Neger, Griechen und Kakerlak an Dicke, Breite und Höhe in einander, um eine Normalidee der Menschengattung zu gewinnen, die dem Ideal der Menschenschönheit zum Grunde läge?

Grundsatz 11.

„Die Normalidee ist keinesweges das Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklet's berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden) — Die Darstellung der Normalidee ist blos schulgerecht."

Zweifel.

Eine Normalidee also, die gleich Polyklet's und Myron's Bildwerken eine ausgedrückte Regel, eine Form und doch keine Form, eine dargestellte Norm und doch zugleich kein Urbild, d. i. keine Norm sein soll! Eher ließen sich alle Farben und Töne zusammenmischen, um die reine Normalidee der Farben und Töne zu gewinnen, oder alle Geschmäcke und Gerüche addiren und dividiren, um sich der Normalidee des Geruchs und Geschmacks zu bemeistern, als auf solchem Wege eine schulgerechte Norm zum Ideal der Schönheit aus Länge, Dicke und Breite errechnen, die mit der Schönheit selbst nichts gemein hat. In der Mathematik nimmt man zwischen zwei Extremen eine mittlere Größe oder Zahl, um vermuthete Fehler zu vermindern; was soll das aber hier, da bei der Gestalt des Schönen aufs kleinste poco di più und poco di meno Alles ankommt?

Grundsatz 12.

„Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv — gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit Allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeußerung gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in Demjenigen vereinigt, der sie nur beurtheilen, viel mehr noch, der sie darstellen will; — welches dann beweiset, daß die Beurtheilung nach einem solchen Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urtheil des Geschmacks sei.“

Zweifel.

Also ist die Beurtheilung des höchsten und reinsten Schönen nie rein ästhetisch, d. i. seine reinste Empfindung unrein? Also soll, was jene Normalidee, die uns in die verworrenste Mischung führte, dem Ideal des Schönen nicht geben konnte, ein der Empfindung fremder und unfaßlicher Begriff, der Begriff des Sittlichen, geben? da doch, der „Kritik“ zufolge, die Begriffe des Guten und Schönen ganz getrennt sind. Und dann, wie Seelengüte, Reinigkeit, Stärke, Ruhe u. s. w., Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, in Formen erscheinen, um ein Ideal des Schönen zu gewähren? davon eben war ja die Frage. Da mit Allem diesem viel Verwirrtes gesagt ist, überhaupt auch von diesem Zauberbilde, Ideal des Schönen genannt, viel Wahngestalten und Caricaturen*) umhergehn: hinweg das Buch! In den Sälen der Götter und Genien, unter den Idealen der alten Kunst wollen wir, was Ideal des Schönen sei, anschauend lernen.

*) Nicht Caricaturen (S. 59). Ueberladen heißt italienisch caricato. Daß „ganz regelmäßige Gesichter im Innern gemeiniglich einen nur mittelmäßigen Menschen verrathen, von dem man nichts von dem, was man Genie nennt, erwarten dürfe, welches (Genie) nur bei einer unter den übrigen hervorstechenden Gemüthsanlage, die sich durch Caricatur ausdrückt, zu erwarten sei“, ist eine in Norden zwar gemeine, nichtsdestoweniger aber rohe, der Erfahrung widersprechende Behauptung, die die Natur mit sich selbst in Disharmonie setzt und das ächte Genie sowol als alle regelmäßigen Gesichter beleidigt, die freilich Caricaturgenies weder sein wollen, noch sein dürfen. — H. [Von Kant wesentlich abweichend. — D.]

1. Ideale der bildenden Kunst.

Hier thront Zeus in freundlicher Majestät, Vater der Götter und Menschen. Sehet sein Haupt, eine Form, die Ihr an keinem Sterblichen sahet! Vorgerückt ist der Schädel, daß er diese Stirn und unter der Stirn dies ernst-ruhige Antlitz bilde. Solche Form ist nur eine Idee, ein zusammenfassender Gedanke. Der Geist, der dies Haupt belebt, bewegte auch die Locke seines Haars, er erfüllt die göttliche Brust und den Bau des Körpers. Als das Bild des Olympiers vollendet war, bat Phidias den Gott um ein Zeichen des Wohlgefallens an seinem Werk; ein Blitzstrahl fuhr vor ihm nieder. Ward dies Gedankengebilde als eine Mittelidee aus tausend Gestalten hervorgegriffen, da physiologisch dem Künstler keine Menschengestalt dies Gebilde geben konnte? Das Winken des Haupts, das Bewegen der Locke bei Homer gab es ihm, Verstand dem Verstande, Geist dem Geiste. Lange mußte die Kunst geübt sein und tiefe Studien gemacht haben, ehe sie ihren Ideen die höchste Idee, das Ideal der Majestät und Würde, als ein Diadem aufsetzte.

Neben Zeus steht dies kolossalische Haupt der Juno. Wagte die Hand des Künstlers nicht, ihm das ganze Gebilde der Himmelskönigin beizufügen? Polyklet bildete sie nach Homer, Zeus' Gemahlin und Schwester. Wer sah auf Erden eine solche Gestalt, nicht etwa dem Maß, sondern dem Geist nach, der dies Gebilde belebt?

Pallas, die Tochter Zeus', aus seinem Haupt geboren. Schon in Homer erscheint die Stürmende, die Städtezerstörerin; Phidias hat sie gebildet.

Phöbus und Artemis, Zeus' Kinder, des Vaters würdig. Phidias bildete den Apoll, gewiß nach Homer, Praxiteles die Artemis, Phöbus' Schwester.

Auf seine Brüder Poseidon und Pluto (Jupiter-Serapis) ging Zeus' hohe Gestalt über. Seine Söhne Ares und Hercules bildete Phidias, würdig dem Vater.

Bacchus und Aphrodite, Kinder Zeus'. Praxiteles bildete sie, so auch den Eros, den Hermes. In mehreren seiner Gebilde war Skopas ihm vorgegangen; noch sanftere Gestalten gehören dem Myron, dem Lysippus. Mit Lysipp, ja vielleicht schon vor ihm war der Kreis der Ideale geschlossen; das hohe Göttergeschlecht war vollendet. *)

*) S. Heyne, *De auctoribus formarum, quibus Dii in priscae artis operibus efficti sunt. Commentat. soc. Gotting.*, Vol. VIII. p. XVI sqq. Eine vollständige

Daß diese Ideale nicht durch „Addiren und Dividiren der Höhe und Dicke“, nicht durch ein „Zusammenwerfen der Gestalten auf den illuminirtesten Fleck als durch eine Normalidee“ herausgebracht sind, lehrt ihr Anblick. Als eine Götterfamilie stehen sie da, jeder nach seinem Charakter und Lebensalter wie durch einen Gedanken in allen seinen Formen gebildet. Daß Homer die meisten dieser Formen und Charaktere dem Geist der Künstler gab, leidet keinen Zweifel. Also gehen diese Ideale schon in drei Ideen enge zusammen:

1. Alle ein Geschlecht, von einem großen Vater stammend oder ihm angehörig.

2. Nach der geistigen Gestaltung eines Dichters, des Homer.

3. Von wenigen Künstlern gebildet, denen die andern folgten.

Und sie folgten ihnen so standhaft, daß fast nichts gewisser ist als die Gestalten dieser Götter in allen ihren Gliedern. Wenn in Trümmern ein neues Gebilde der Erde entrissen wird, so sprechen wir sicher: „Dies ist Hercules' Brust, dies Bacchus' Hüfte, dies eine Stirn Zeus', ein Busen der Aphrodite.“ Und wenn ein Unwissender z. B. auf der Melpomene Leib den Kopf einer Bacchante*) setzte, wir fühlen den Mißton, wir kennen das fremde schöne Haupt und zürnen dem Barbaren, der damit zwei Gestalten verwirrte. Woher nun das erste Vater- und Mutterideal dieses Göttergeschlechtes?

2. Ursprung dieser Ideale.

Ideal kommt von Idee; es ist die reinste Idee eines Dinges, aus seiner innern Natur geschöpft, von allem Unwesentlichen und Unlautern scharf gereinigt. Wenn jede Kunst das Vollkommenste ihrer Art sucht, so mußte die Kunst, die Organisationen leibhaft bildet, sich an die vollkommenste Organisation, die Menschengestalt, vorzüglich halten und in dieser das Vollkommenste, die reine Idee der Menschheit, suchen und bilden. Welches war diese? Ohne Zweifel die Form, die den Menschen am Wesentlichsten vom Thier unterscheidet und seinen geistigen Charakter ausdrückt, mithin seine aufgerichtete Gestalt, sein Antlitz, und was das Antlitz bildet, seine Stirn, seinen Schädel. Wie aus Zeus' Haupt die verstandreiche Jung-

Geschichte dieser Formenurheber läßt sich nicht geben, da uns sowol Werke als Nachrichten darüber fehlen. Einem Griechen selbst wäre sie schwer worden; und wir haben das Meiste dazu nur durch einen Römer, und durch welchen! — H.

*) Ehemals in der Rotonda des Vatican's. — H. [Vgl. Herder's Werke, XIII. S. 308 ff. — D.]

frau hervorging, so war mit der Stirn und dem Oberhaupt des Gottes das sogenannte Ideal der griechischen Kunst gegeben.

1. Der Mensch allein trägt sein Haupt aufrecht; daher hat er ein Antlitz. Bei allen zur Erde gestreckten Thieren ist der Kopf nur das Ende des horizontalen Körpers; vorgeschoben sind die untern Theile desselben, Speise suchend, Nahrung ergreifend. Stirn und Oberhaupt sind zurückgeschoben, verkürzt und bei mehreren Gattungen fast verschwindend. Je mehr das Thier sich hebt und mit erhabenem Halse den Kopf emporträgt, sondern sich auch die Formen seines Anblicks, immer dennoch vorwärts hangend, an den Nacken befestigt. Der Mensch allein hat ein Haupt; dies wird unter seinem Schädel. Der Schädel wölbt seine Stirn: unter und mit ihr bildet sich das Menschenantlitz. Je zurückgehender diese (wie Camper sichtlich erwiesen),[1]) desto thierartiger; je menschlicher, desto edler gewölbt ist der Himmel des menschlichen Daseins, Stirn und Schädel. Die Griechen, eine wohlgebildete Nation, fühlten auch hier ihren Vorzug vor andern, insonderheit afrikanischen Völkern; und da sie eben so wohlgebildet dachten, so war es Natur der Sache, daß sie bei ihrer Kunst das Menschlichste in der menschlichen Form, das Antlitz, und in diesem den Grund aller Züge des Antlitzes, die Bildung und Stellung des Oberhaupts, vorzüglich charakterisirten. Nothwendig wurden sie hierdurch auf die edelste Form geleitet, die sie, da es Götter galt, als ein Ueberschwängliches in dieser Form, sofern es mit der Wohlgestalt bestehen konnte, ausdrückten. Sowol dem Homer als nach und aus ihm dem Phidias erschien im Vorder-, im Oberhaupt des höchsten Gottes Größe:

— Κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
Ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπεῤῥώσαντο ἄνακτος
Κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον.[2])

2. Aus diesem Oberhaupt, wie aus einem vom Himmel entsprossenen Keim, entsprang durchs ganze Gebilde eine höhere Harmonie der Glieder. Unter der heitern, ebnen, vorgesenkten Stirn trat die Gegend über den Augenbrauen, welche den Griechen der Sitz der denkenden Seele war, in ihr bedeutendes Licht. Die Augenhöhle wölbte sich erhabner; in ihr leuchtete ein volles, ruhiges Auge, und sanft floß die Wange nieder. Unter der Gedankengegend der Stirn theilte die Nase das Antlitz, nicht hinausstrebend, aber breit und scharf; und unter ihr ward der Mund lieblich gebildet. Die eben genannte Form der Stirn, der Wangen und Nase

[1]) Vgl. Herder's Werke, IX. S. 144. — D. [2]) Ilias, I. 528—530. — D.

schränkte diesen natürlich zu dem ein, was er im Menschenantlitz sein sollte, zum Sitz der Suada; das thierisch Vorragende, Nahrungsuchende war, da die menschliche Lippe ihn umschloß, verschwunden. Ein solches Haupt und Antlitz gebot dem ganzen Bau der Glieder. Hals und Nacke, Schultern und Arme, vorzüglich die erhabne oder sanfte Brust mußten der Bedeutung des Antlitzes würdig sein; mithin wurden den untern Theilen des Gesichts, die die Sinnlichkeit ausdrücken, auch die Glieder des Leibes harmonisch. Nüchtern trat der Unterleib zurück und beschränkte sich zwischen Hüften, die das obere Verhältniß der Theile des Gesichts zu den Füßen hinab fortführten. Diese Harmonie der Theile war nicht etwa blos eine Zahlproportion ihrer Länge und Breite, sie war ein im Geist empfangenes untheilbares Ganze, das sich mit jedem Gott, mit jeder Göttin nach Alter und Charakter modificirte, sich mithin in jeder Gestalt eigne Verhältnisse schuf, alle entsprossen aus der Wurzel der Menschheit, dem Haupt, nach des Bildes Bedeutung. Größe, Stellung, Anstand sind hiernach wie nach einem reinen Accorde dieser oder jener Tonart den Gebilden zugemessen, zugewogen.

3. Hieraus erklärt sich, was man in ihnen die hohe Ruhe, die stille Würde oder erhabne Einfalt zu nennen pflegt und unrecht aus der Sittenlehre holt. Es ist die in diese rein menschliche Gestaltung gegossene, ihr durchaus einwohnende Seele, der Zusammenklang ihrer Glieder. Da nämlich die Natur den menschlichen Körper symmetrisch gebaut und die Bewegung seiner Kräfte einem Antagonismus nicht nur beider Seiten gegen einander, sondern in jedem Theil seiner Muskeln und Glieder anvertraut hat: so ist dieser Zusammenklang einer harmonischen Disharmonie wie in einem melodischen Rhythmus eben das Seelenhafte, Bezaubernde, das in der ganzen Stellung der Gestalt zu uns spricht, in uns übergeht und wie ein Gefühl göttlicher Ruhe sich uns mittheilt. Bemerket das schwebende Gleichgewicht in allen Theilen, in allen Gliedern! Auf sanfte Gegensätze ist es gebaut, in denen dem andern nichts scharf entgegenstrebt, nichts aber auch welkt. Freundlich unterstützen sich die Glieder von dieser, von jener Seite; ein Theil spricht zum andern: „Ich helfe Dir, Du trägst mich, bis ich Dich ablöse;" sie lieben einander als ein von einem Geist bewegtes Ganzes. Ein erzwungener Contrast, ein Widerspruch mit sich und andern ist nirgend sichtbar; nie stehen wir auf der Zehspitze eines peinlichen Strebens. Woher hat sich diese Ruhe ergossen? Vom Haupt hinab in Brust und Hände, in die ganze Haltung und Stellung des Körpers. Nicht todte Ruhe ist's, sondern ein

mit sich selbst einiger Geist und Körper: Bewegung in Ruhe, Ruhe in Bewegung, auf der Spitze einer Goldwage dem Gebilde zugewogen, eine Melodie der Glieder.

So einfach erklärt sich das Ideal der Griechen. Es war die reine menschliche Gestalt, von allem Thierischen gesondert, ihre eigenen Vollkommenheiten ausdrückend in allen Charakteren und Gliedern.

3. Folgen des Ideals.

Nach diesem Begriff sehen wir, daß die an Leib und Geist menschlich gebildeten Griechen auf den Weg des Ideals frühe kommen und darauf glücklich sein mußten, eben weil sie kein Hirngespinnst, keine Unform, sondern eine in der Natur vorhandene, unserm Geschlecht wesentlich einwohnende Idee und Regel, d. i. die rein menschliche Form suchten. Frühe also sehen wir sie schon auf der Bahn dazu, in sehr alten Kunstwerken, bei noch schroffer Zeichnung. Vom Haupt hinab entsprang die Gestalt; war das griechische Haupt (unrecht nennt man es blos das griechische Profil) in seiner geistigen Bedeutung da, so war mit und aus ihm die Gestalt des Körpers gegeben.

Mit Ruhm nennt die griechische Kunstgeschichte die Namen Derer, die in einzelnen Gestalten dies reine Ideal der menschlichen Natur vollkommener oder in höchster Vollkommenheit darstellten: Phidias und Alkamenes, sein Schüler und Mitgehilfe, vorzüglich in männlichen, Praxiteles und Lysippus in weiblichen oder weicheren Gestalten. Dem Skopas, Myron und Andern vor Phidias blieb auch ihr Antheil. Als der Kreis der Gestalten vollendet war, verlor sich das Ideal nicht in die gemeine oder Unnatur (dahin konnte es sich auf einer so festen Basis bei den Griechen nie verlieren), sondern in Glätte und Zierde. Der Geist, der dem Geist nichts mehr hinzuthun konnte, diente dem Körper. Inzwischen blieb das einmal Erfundene und Festgestellte eine glückliche Tradition der Kunstschule. Bei wie manchen fehlerhaften Werken des Alterthums schätzen wir dennoch die hohe Idee des Werkes! Der fehlerhafte Künstler erfand diese nicht; sie war da, und er mußte sie, wenn auch schlecht, ausführen. Nur mit den Göttern Griechenlands und Griechenland selbst ging dies Ideal, d. i. eine rein menschliche Kunstbildung, unter.

Als nach überwundener Barbarei hölzerner Andacht und des ehernen Rittergeistes die Kunst wieder erwachte, fand sie sich in einer neuen Welt, in der die Malerei mit geistigen Idealen leichter

und reiner hervortreten konnte als die Bildnerei mit Gestalten. Blicket zu jener Decke hinauf! Angelo's ewiger Vater, seine Sibyllen und Propheten sind große Erscheinungen, wie durch da Vinci und Raphael sich die schöne Seele der Menschheit in neuer Verklärung offenbarte. Jede der Madonnen, fast jede der Gestalten Raphael's ist von einem Geist durchhaucht, der allenthalben, im Widerstrebenden selbst die Anlage der Menschennatur, die man den Engel im Menschen genannt hat, zeigt. Schöne Seelengebilde, die sich seitdem in den Kunstschulen Italiens, Spaniens, Deutschlands u. s. w. durch Schwarz und Weiß, durch Licht und Farben vervielfältigt haben; denn Licht und Farben heben gleichsam das geistigste Dasein des Menschen empor; Masse und Körper bleiben zurück; die Idee des Menschen, sein Genius wird sichtbar. Licht und Farben sprechen eine zartere Sprache als leibhafte Formen, sobald das Auge des Künstlers den Geist seines Gegenstandes zu sehen, seine Hand ihn darzustellen vermochte. Glücklich ist, wer unparteiisch und neidlos in jeder Kunstschule das Höchste zu erfassen und zu schätzen vermag, nach welchem sie strebte, sei's in der Zeichnung oder Composition, in Farben oder im Geist der Gestalten.

4. Unterschied des Individuellen und des Idealen.

Sehet jenen Kopf des Junius Brutus und dies vergötterte Haupt Alexander's; dort den August und Cäsar als Menschen, hier als Heroen! Auf den Münzen der Griechen und Römer ist dem stumpfsten Auge der Unterschied des Ikonischen und des Ideals sichtbar. Worin besteht dieser?

Jede nicht ganz mißbildete und verworrene Gestalt trägt eine Idee mit sich, die ihr Wesen ausdrückt, was sie sein soll. „Sprich mit der reinsten Gestalt Deiner selbst!" sagt uns die Moral; „Siehe in jedem Gegenstande die Idee desselben!" sagt die Kunst dem Künstler. Der idealische Mensch sieht sie allenthalben; der idealische Künstler macht sie in jeder Gestalt sichtbar. Nicht tausend Menschen darf er zusammenpläcken, um den Geist dieses Menschen wahrzunehmen; vielmehr entfernt er sich, versenkt in ihn, von allen fremden Gestalten. Je ungleicher oft das Bild, vom groben Auge des Vergleichers betrachtet, dem Gegenwärtigen scheint, desto zusprechender und gleichender wird's dem Abwesenden vorm reineren Auge der Phantasie. Die Gestalt ging in die Seele des Künstlers und ward in ihr Idee; eine die Gestalt darstellende Geistes-Echo.

Die Griechen ordneten die Gestalten in Götter, Genien, Heroen, zuletzt kamen Satyrn und Faunen; der idealische Künstler sieht in jeder Gestalt, wohin sie gehöre. Polygnot, sagt Aristoteles,[1] verschönert, d. i. idealisirt die Bilder; Pauson hebt das Ueberladene in ihnen hervor, sie werden Caricatur; Dionysius macht sie dem Urbilde ähnlich, d. i. er läßt diesem sein Vollkommenes und Unvollkommenes, sein Häßliches und Schönes. Diese Classification der Künstler dauert durch alle Zeiten.

Aus mehrerem Schönen sammelte Zeuxis nach einer bekannten Geschichte ein Ideal der Schönheit; was heißt dies? Hatte der wählende, der sammelnde Künstler kein Ideal des Ganzen in seiner Seele, so konnten ihm einzelne Ideen, wenn sie auch die schönsten waren, dazu nicht helfen; und setzte er sie ungeschickt zusammen, so verfehlte er gewiß seines Endzwecks. War aber das Ideal des Ganzen in ihm fest, so wußte er, wozu er sie wählte. Er ließ jedem Charakter das Seine und stellte aus ihnen seine Idee dar.

Daß es auch Thierideale gebe, wer könnte daran zweifeln? Trägt nicht jede Thiergattung ihren Charakter ausgedrückt in ihrer Bildung entschieden an sich? Gab und giebt es nicht vielleicht mehr vollkommene Thier- als Menschenmaler? Nicht tausend Löwen durfte der Künstler sehen und messen, der den Löwen zu Venedig oder im Campidoglio bildete; ein wackerer Löwe gnügte ihm. Er durchschaute seine Natur, erfaßte seine Idee und bildete in ihm die Idee des Löwengeschlechts, den Monarch der Thiere.

5. Schlußfolgen.

Ist Ideal also das reine Verstandesbild der wesenhaften Form einer Sache, was folgt?

1. Daß ihm nichts fremder als das Nichts, die Formlosigkeit, nichts widriger als spielende Willkür oder jenes Gemisch von Eindrücken sei, die der Phantasie gleichsam am Boden geblieben. Jedes Bestreben nach dem Ideal geht auf das lauterste Wesen des Dinges, ihm die bestimmteste Form zu geben; so sprechen wir vom Ideal einer Kunst, einer Wissenschaft als vom reinsten Inbegriff ihrer Regeln nach Zwecken und Mitteln, wornach der Wissende oder Ausübende strebt.

2. Kunstmäßig kommt das Wort am Meisten belebten Wesen zu, deren Idee der Dichter oder Künstler ausdrückt. Kann er dies nur sofern, daß er sie, von Fremdem gesondert, in diesem Einzelnen darstellt, so ideisirt er zwar nur, ist aber deshalb kein gemeiner Künstler, vom Porträtmaler, der ein ideeloses, obwol

[1] Poet, 2, 2. Herder führt die kurze Angabe des Aristoteles aus. — D.

genaues Contrefait macht, wie Holbein von Denner verschieden. Hat ihm die Natur jene glückliche Gabe gegeben, im Einzelnen den Grund zu sehen, der die ganze Gattung bezeichnet, so malt er wesenhafter, und wenn ihm das Höchste hierin zu erreichen gelingt, idealisch. Ohne Verlust des Bestimmten nimmt man sodann im Einzelnen ein Alles derselben Art wahr, mit idealischer Freude. Die Gabe, so zu idealisiren, läßt sich nicht erstudiren; wohl aber wird sie durch Beobachtung, Studium, Uebung erweckt, geleitet, gestärkt. Wer sie nicht hat, wird sie in idealischen Werken nicht einmal gewahr oder tadelt den Künstler, daß er nicht gemeiner porträtirte. Die Griechen besaßen sie, durch eine sonderbare Harmonie ihrer Seelenkräfte und Uebungen ausgezeichnet. Homer, Sophokles, die Schöpfer ihrer Ideale in Wissenschaften und Künsten, stellen uns auf dem Wege der Natur, fast ohne Anschein der Mühe mit dem Richtigsten, rein umschrieben, das Prägnantste seiner Art dar, exemplaria graeca. Freudig staunt man, wenn man im Anschaun des Allgemeinen im Besondern zwischen beiden die Grenze sucht und sie kaum findet.

3. Auch der idealische Künstler idealisirt nicht allenthalben; in einem Werk von großer Zusammenfassung müssen diese und jene Wesen nur ideisirt sein, um jenen höher und höher idealischen zu dienen. So bei Homer und Raphael; bei Polygnot's großen Compositionen war's gewiß nicht minder.

4. Da die Menschennatur die ideenvollste Form ist und Formen die Wesenhaftigkeit aufs Gewisseste ausdrücken, so konnte nur in ihnen das Ideal der menschlichen Schönheit bleibend dargestellt werden. Farben verwittern, Töne verhallen, Worte verfliegen oder werden in andern Zeiten anders verstanden: Formen bleiben mit unwidersprechlicher, unaustilgbarer Bedeutung. Die griechische Kunst macht unserm innern Sinn Homer und die Griechen erst verständlich.

5. An griechischen Göttern allein konnte das Ideal der menschlichen Natur in Formen erfunden und festgestellt werden; denn das Göttliche und Gottähnliche war den Griechen nur die reinere Menschheit. In Göttern ward diese also mit höchstem Fleiß ausgebildet, mit Begeisterung verehrt, mit Eifer erhalten. Unglücklich, wer in dem sogenannten heiligen Stil nur Reste der alten hölzernen Form sieht, da eben dieser Stil eben den festen Punkt des Unterschiedes und Vorzugs unsrer Gattung scharf bezeichnet. Was Menschen zu Göttern macht, sagen diese Formen.

6. Kein andres Volk, wenn es auch Jahrtausende lang diese Künste trieb, ist zum Ideal der Griechen als einem vom Genie und dem Verstande erfundnen System gelangt, wie Aegypter und

Indier beweisen. Weder jene noch diese zeigen davon auch in ihren sonst feinsten Zeichnungen eine Spur; beide zeichnen zurückgehende Stirnen, die kein Homer und Phidias vergeistete, d. i. idealisirte.

7. Ungereimter Mißverstand ist's, wenn man das Idealisiren mit dem Moralisiren verwechselt und z. B. in der Epopöe und im Drama sogar den steifen oder stolzen moralischen Gliedermann für ein Ideal hält. Dieser wird nicht geschaffen, sondern gemacht und zusammengeschrieben; er wirkt nicht, sondern hindert und steht im Wege. Da jede Kunst Charaktere, d. i. lebendige Wesen, zu ihrem Zweck, nach ihrer Weise idealisirt, so wird, wo kein Charakter sichtbar, kein Zweck und keine Weise empfindbar sind oder eins dem andern entgegenstrebt, der Name ideal sowol als real elend gemißbraucht; denn jener ist nur die höchste Idee dieses, dies nur der völligste Ausdruck von jenem. Die edelsten Geister sind's, die beide in einander sehen, beide in einander auf ewige Zeiten hin untrennbar verbinden.

8. Das Ideal hat auch darin etwas Zauberisches in sich, daß, weil es das reinste Wesenhafte, mithin das innerste Leben darstellt, selbst in bestehenden Formen uns mit Leben, d. i. mit einer Art Progression täuscht. Der Koloß wächst gleichsam vor unsern Augen; Apollo schreitet; das himmlische Gewächs, Aphrodite, sproßt vor unsern Augen; je länger ich ins Antlitz des ehrwürdigen Zeus, der Königin Here schaue, desto ehrwürdiger wird jenes, desto majestätischer dieses. Den Punkt des sich offenbarenden wachsenden Lebens trafen die Griechen sehr fein bei ihren Idealen, sowol in der Gestalt als Größe. Im Olympischen Tempel ergriff Jeden das Gefühl, daß, wenn der Gott aufstünde, er das Tempeldach weghübe; so war der Kolossus gesetzt, so wuchs er dem Anschauenden vor Augen. Mehrere Epigramme der griechischen Anthologie, wenn sie Kunstwerke beschreiben, malen diese dem Anblick wachsende Wirkung. Nicht anders ist's uns im Lesen Homer's: die Gestalten wachsen der Phantasie, je weiter wir fortlesen. Nicht anders im Drama der Griechen: Philoktet, Oedipus, Ajax erscheinen uns von Act zu Act größer; im Drama der Neuern werden sie oft von Act zu Act kleiner. Mit Angelo's, Raphael's, da Vinci's Gestalten ist's nicht anders. Vollends in der Musik und Dichtkunst; unglücklich ist der Dichter, der nicht mehr Gedanken zu wecken weiß, als er ausdrückt, dessen Gestalten und Eindrücke unserm Gemüth nicht wachsen! Dies ist das immensum infinitumque, das Unermessene, Ueberschwängliche, wornach die Kunst strebt, und das nur der Genius bewirkt. Stets umgrenzt, rückt er immer weiter und weiter hinaus die Grenze.

3.

Von schönen Wissenschaften und Künsten.

Vielleicht sind wenige Worte in der Sprache so unbestimmt als die Namen „schöne Wissenschaften und Künste".[1] Bei dem verworrenen Begriff, den man mit ihnen verbindet, weiß man oft nicht, was sie bedeuten, noch weniger, woher und zwar in mehreren neueren Sprachen diese Unbestimmtheit kommt. Lasset uns die „Kritik" darüber hören!

„Was den gewöhnlichen Ausdruck ‚schöne Wissenschaften' veranlaßt hat, ist ohne Zweifel nichts Anders, als daß man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntniß alter Sprachen, Belesenheit der Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniß der Alterthümer u. s. w. erfordert, und um daher diese historische Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter selbst die Kenntniß der Producte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung selbst schöne Wissenschaften genannt hat."*) Daß dies der Ursprung des Namens nicht sei, zeigt die Geschichte.

1. Weder Griechen noch Römer kannten das Wort schöne Wissenschaften in unserm Sinn. Gymnastik, Grammatik, Musik, Graphik, Rhetorik übten jene als bildende, d. i. den Menschen und Bürger ausbildende Künste, deren keine ihr Wissenschaftliches, d. i. ein System von Vorschriften zur Ausübung, entbehren konnte. Der Römer schöne Cultur und Politur war auch dahin gerichtet;

*) S. 175. — H.

[1] Vgl. Herder's Werke, XVI. S. 103 ff., XVII. S. 149 ff. — D.

Freigeborne trieben diese Künste, weil sie sich durch solche zu bilden glaubten, wie der Name artes liberales sagt.

2. Zu den Zeiten des Ritterthums galten die sogenannten *galanten* Künste, die den Ritter galant, d. i. tapfer, liebreich, gefällig, artig machen sollten; die Theorie hiezu waren seine schönen, d. i. *galanten* Wissenschaften. Sein Breviarium über diese mußte er können, seine Lehrjahre ausgestanden haben; „kritische“ Wissenschaft ward von ihm nicht gefordert.

3. Die Zeiten änderten sich. Der gebildete Mann sollte auch lesen, schreiben, verständig sprechen können; und so wurden die belles lettres daraus, die ein Mann von Stande, sodann auch mit der Zeit ein Mann, eine Frau von guter *Gesellschaft* bedurfte. Zu verschiednen Zeiten bedurften sie ein Verschiedenes, wie die Romane, die Regeln für den courtois und cortesano, am Deutlichsten aber die zu solchem Zweck geschriebne zahllose Bibliothek der *schönen* und *galanten Literatur* der vorigen Jahrhunderte in Italien, Spanien, vorzüglich in Frankreich zeigen. Die belles lettres sollten dem dumpfen Junker den Geist aufklären, die Sprache bilden, seinen Umgang würzen, seine Sitten mildern, wie die beaux arts seinen adeligen Körper stärkten. Hier also gingen belles lettres und beaux arts allmählich aus einander. Jene enthielten, was man *las*, diese, was man *trieb*; jenes war galante und galant machende Literatur, dies Ritterkünste. Manchen viel jüngern Anstalten für den Adel und die sogenannten höheren Stände lag, wenn man von *schönen Wissenschaften* und *Künsten*, belles lettres et beaux arts, sprach, kein reinerer und höherer als dieser Begriff zum Grunde.

4. Je tiefer also eine Nation in Cultur und Politur der obern Stände stand, desto niedriger formte man sich den Begriff der *schönen Wissenschaften* im gewöhnlichen Verstande. Noch in der Mitte des abgehenden Jahrhunderts machte wenig mehr als Reiten, Jagen, Fechten, Ballschlagen, Voltigiren, Tanzen das Register der *schönen Künste* aus, die man außer dem Pedantismus der Schulen dafür annahm; die *Kenntniß* dieser Künste sammt etwa der theatralischen und edeln Wappenkunst hießen die *schönen Wissenschaften* unsrer Ritter und Helden.*)

5. Als endlich die Barbarei Platz machen mußte, indem der

*) Sie sind galant zusammengefaßt, wie in mehreren Büchern, so in dem „*Curiösen Reit-, Jagd-, Fecht-, Tanz-, Rittterexercitien-Lexikon*, verfasset von Valentino *Trichtern*, Stallmeister der G. A. Universität Göttingen“, 1742, wo sich denn auch die edle Musik, vorzüglich die Jagdmusik, unter den schönen *Wissenschaften* befindet. — H.

unter mehrere Stände verbreitete bessere Geschmack keinem einzelnen Stande das Vorrecht, allein, dazu falsch und schlecht cultivirt zu sein, schmeichlerisch weiter gestatten wollte, vielmehr laut oder thätig gesagt ward: „Auch wir sind Willens, uns und zwar zu einem größern Zweck, als Ihr im Sinne habt, zu bilden", da ging von selbst der Begriff der schönen, d. i. der bildenden Wissenschaften und Künste ins Weitere, Höhere, Freiere, Feinere. Italien und Frankreich als Vorgängern hat hierin ganz Europa Manches zu danken.

6. Mehr aber noch dem erweckten Studium der Alten und der wachsenden Cultur jeder Landessprache in allen Ländern. Ein Rest des Barbarismus wäre es, zu wähnen, daß nur, „um zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit, d. i. zur Beredsamkeit und Dichtkunst, zu gelangen, Kenntniß alter Sprachen, Belesenheit der Classiker, Geschichte u. s. w. als Vorbereitung und Grundlage oder auch als ein Theil der Producte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) erfordert werden." *) Seit Petrarca's Zeiten sahe man in Italien zuerst, nach und nach auch in andern zur Cultur aufstrebenden Ländern Europens die Kenntniß der alten Sprachen, das Lesen der Classiker, Kenntniß der Vaterlands- und alten Geschichte anders an; zur Cultur des Verstandes und Geschmacks, der Gesinnungen und des Herzens las man (wenigstens die Verständigern lasen also und dazu) die Alten. Man fand in ihnen, was man in den Neuern nicht fand; sie sagten ihr Wort, wie es die Neuern nicht sagten. Von Italienern, Spaniern, Franzosen, Briten und Deutschen wurden Tacitus und Sallust, Plutarch und Plato, Horaz und Livius gelesen, geliebt, commentirt, nicht blos und von Allen, um Redner und Dichter zu werden, sondern ihres Verstandes und Vortrages, ihrer ganzen höheren Denkart wegen.

7. Je mehr die neueren Sprachen sich bildeten, als man die neu aufstehenden Landesschriftsteller, Geschichtschreiber, Philosophen und Dichter las und trieb, ward natürlicherweise der Name der schönen Wissenschaften nationeller. Nothwendig, daß er damit gemeiner ward; viele Freier der Penelope warben um die Braut auf die Homerische Weise. Also ward der Name Schöngeist (bel esprit), der Verslein machte, der witzig schrieb und sprach, bald unter allen so gebildeten Nationen verächtlich, und von der, die ihm den Namen gab, ward er aufs Sinnigste persiflirt. Die „All-

*) S. 175. — H. [Vgl. oben S. 696. — D.]

gemein=Geschmacksmittheiler“ nannte man bald die galants de la vieille cour, die Gemein=Amüsirer.

8. Allgemach thaten sich in diesem Trupp auch Philosophen hervor, die über die schöne Natur (la belle nature) aus allen Künsten und der Natur selbst philosophirten, gut und schlecht, wie es die Kreise der Versammlung gaben, worin man las und vorlas. In Frankreich ward der Akademie der Aufschriften, die ursprünglich einer Eitelkeit bestimmt war, der Name belles lettres angehängt; die schönen Wissenschaften alle schlichen hinter den Siegsinscriptionen. Gesondert blieb diese Akademie von einer andern (Académie française), die, wenn sie nützlich sein wollte, den schönen Wissenschaften nicht nur, sondern jeder Wissenschaft nützen und dienen mußte. Indeß haben alle geleistet, was zu leisten war, fast immer jenseit der ihnen gesetzten Ministerialschranken. Ihnen und der französischen Bühne, durch die mit einer gebildeten Sprache ein besserer Geschmack allen Ständen sich mittheilte, ist das ganze Europa viel schuldig. Molière allein hat mehr als eine Akademie geleistet.

9. So kamen denn auch die belles lettres nach Deutschland; lasset uns vergessen, wie elend sie dahin kamen!

10. Wer ihnen am Standhaftesten Widerstand that, waren Lehrer der alten schönen Wissenschaften, der Humanioren. Rapin war ihnen recht; aber mit dem Batteux und den Belles=Lettres, die sie vielleicht gut deutsch mit allen Buchstaben aussprachen, konnten sie sich nicht versöhnen. Hatten sie darin so ganz Unrecht? Sagten die alten Autoren, sagten die Lehrer der alten Sprach= und Dichtungskünste, Aristoteles, Horaz, Quintilian u. s. w., ihnen nicht mehr und etwas Besseres als die gewöhnlichen Verschönerer der Natur im Flitterkleide? Selbst Kritiker, Erasmus, Muret, Scaliger, Voß, Grotius, Heinsius u. s. w., hatten sie in ihren Bemerkungen sowol als in ihren Nachbildungen nicht eine feinere Kunst und Wissenschaft des Schönen aus den Alten gründlicher geschöpft?

11. In Deutschland trat ein Mann zwischen,*) der auch eine kritische Dichtkunst und Beredsamkeit schrieb, fast nach der neuen „kritischen“ Methode. Ohne Begriffe, auf schlaffen Gemeinsinn gebaut, und das seichte Geschmacksurtheil gedieh; denn so konnte Jeder urtheilen, Jeder dichten.

12. Baumgarten trat aus der Wolffischen Schule hervor — hätte er seine Aesthetik vollendet! Die ihn umschrieben, thaten

*) Gottsched. — H.

wenig hinzu als Worte, und doch stand auf diesem großen Felde der Seelenlehre in einem freieren Vortrage Manches zu erwarten, das nicht leicht in einem andern Gesichtskreise entdeckt wäre. Leugnen können wir's nicht, der Wolffischen Schule sind wir Deutsche in Entwicklung der Begriffe des Schönen viel schuldig; von Breitinger bis Sulzer schloß sich an sie, was dachte, an, und auch forthin darf Niemand sich einer Sprache schämen, in der Lessing und Mendelssohn schrieben. Der Begriff der schönen Wissenschaften gerieth hiemit in die Region der sogenannten untern Seelenkräfte, denen Sulzer und Mendelssohn die Empfindungen zuführten. So unvollkommen es sein möge, dürfen wir doch fragen, welche andre Nation ein Werk wie Sulzer's „Wörterbuch der schönen Künste und Wissenschaften" habe.

13. Auch die „Bibliothek der schönen Wissenschaften"*) hat für Deutschland kein kleines Verdienst, indem sie die Kunde des Geschmacks und Genies über mehrere cultivirte Nationen ausbreitete und die Grundsätze der Alten dabei nicht ausschloß. Der freie, alle Künste des Schönen umfassende Geschmack, zu dem mit Sache und That (denn in einzelnen Gebildeten war er längst vorhanden) Lessing als Kritiker so viel beigetragen, bekam in ihr eine Sprachstätte. Zu eben der Zeit trat Winckelmann auf, der in Sachen der Kunst mit heller Fackel vorleuchtete; der Musik fehlte es auch nicht an Theoristen. Die Sammlung vermischter Schriften, die zu Beförderung sämmtlicher schönen Wissenschaften und Künste aus allen gebildeten Sprachen angefangen ward,**) zeigte, daß wir endlich der Ansicht andrer Nationen gleich ständen und nicht mehr im untern Stockwerk des Fecht- und Tanzbodens oder des Schulkerkers und Auditoriums saßen.

14. Für Viele indeß ist der Begriff der schönen Wissenschaften noch so unbestimmt, als er war, und die „Kritik" stürzt uns mit Grundsätzen sowol als mit ihrer Eintheilung ins alte Chaos wieder. Ihre sogenannt redenden Künste sind auf ein Wortspiel gebaut, das beide, und zwar nicht im Kunstsinn des Worts, zum Spiel macht; über die bildenden Künste sowol als über die Kunst, die Empfindungen wirkt, ist von ihr nichts, was zum Wesen jeder und zum Wesen aller dient, geredet. Ueberhaupt wie unterscheiden Reden, Bilden und Empfindung wirken das Gebiet der Künste?

„Angenehme Künste sind die, welche blos zum Genusse abge-

*) Im Jahre 1757 [gegründet]. — H.
**) Berlin bei Nicolai, 1759. — H.

zweckt werden, dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, bei großen Gelagen die Tafelmusik. — Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen, alle die Reize, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können, als: unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, Manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann" u. s. w.*) Die Alten nannten diese Annehmlichkeiten Parasitenkünste.

„Schöne Kunst ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert."**) Kunst eine Vorstellungsart? für sich selbst zweckmäßig, dennoch ohne Zweck? die Cultur der Gemüthskräfte nur zur geselligen Mittheilung befördernd? Haben und cultiviren wir unsre Gemüthskräfte zu nichts Anderm?

„Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint. — Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussahe; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht."***) Und doch arbeitet in allen Künsten, die fortschreitend wirken, der Künstler darauf, daß man seine Kunst vergesse; er sieht die Augenblicke dieses Vergessens als sein höchstes Lob, der Kunsterfreute für die Momente des höchsten Genusses an. Eine Natur, die zugleich als Kunst „aussieht", und eine Kunst, die einestheils nur sofern schöne Kunst ist, als sie Natur zu sein „scheint", anderntheils nur sofern wir uns „bewußt sind", sie sei Kunst: klären diese witzigen Gegensätze, die schon oft, dazu schöner gesagt sind,†) philosophisch etwas auf? Machen sie das Zusammentreffen und den Unterschied der Natur und Kunst verständlich?

*) S. 176. — H. [Nicht wörtlich. — D.]

**) S. 176. — H.

***) S. 177. — H.

†) Lessing z. B. schrieb in das Stammbuch eines Schauspielers:

„Wo Kunst sich in Natur verwandelt,
Da hat Natur wie Kunst gehandelt."

Vortrefflich in ein Stammbuch; in seiner Dramaturgie begnügte sich Lessing nicht mit der Antithese, geschweige daß er sie zum Principium der Kunst gemacht hätte. — H.

„Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt."*) Nicht in der Sinnenempfindung? Wenn es in dieser gefällt, ist es also nicht schön? Nicht durch einen Begriff, und soll doch beurtheilt werden?

„Schöne Kunst ist Kunst des Genies."**) Wolan, also wenigstens ein neues Wort. Ehe wir daran gehen, lasset uns die Karte der sogenannten schönen Künste und Wissenschaften noch einmal ansehn, ob sich kein bindender Hauptbegriff zwischen ihnen finde.

* * *

Begriff der schönen Wissenschaften und Künste.

Schöne Künste und Wissenschaften, was sagt dies unbestimmte Wort? Jede Wissenschaft und Kunst, recht gefaßt und vorgetragen, ist dem Verständigen schön, in der Art nämlich, wie eine Wissenschaft und Kunst schön sein kann. Eine Scienz des Schönen ist's nicht, was man mit dem Wort meint; denn selten ist den Liebhabern dieser Wissenschaften an einer Scienz gelegen; auch sind wir von ihr in manchen Theorien des Schönen noch weit entfernt.

Der Name „Künste des Schönen" sagt auch nicht, was gesagt werden wollte. Sehr uneigentlich nennt man z. B. die Musik schön, und auf die mannichfaltigsten Geistes- und Kunstproducte angewandt, wird die Bezeichnung „schön, o schön!" so flach und unbedeutend, als der Zweck, sich durch sogenannte schöne Künste und Wissenschaften gähnend vergnügen, zerstreuen, streicheln zu lassen, unwürdig ist, für den Gestreichelten sowol als für den Streichler. Also der wahre bindende Begriff aller, welches ist er?

Bildend soll diese Gattung Künste und Wissenschaften werden, den Menschencharakter in uns bildend; dies ist der Punkt, in dem alle zusammentreffen, die sich sonst in der Art ihres Wirkens nicht vereinigen. Er bezeichnet ihr Wesen sowol als ihren der Menschheit, so lange sie dauert, würdigen Zweck. Erforschen wir uns genau, was wir bei dem Wort „schöne Künste und Wissenschaften" meinten, so finden wir: „dies nur haben wir gemeint." Die Namen Humaniora,***) der Griechen καλόν, das pulchrum

*) S. 177. — H.

**) S. 178. — H.

***) Bonae literae, humaniores artes sunt, quae ad colendam et excolendam humanitatem spectant. Humaniores literae dicuntur, quia

der Römer, selbst die galanten Künste der Ritterzeiten, die belles lettres et beaux arts, Wissenschaften und Künste der Cultur u. s. w. deuten auf nichts Anders. Es ist der einzig bestehende Begriff, der trotz aller Veränderungen des Geschmacks, trotz aller Abbiegungen und Verstümmelungen hier, da und dort einen Maßstab nicht nur, sondern auch eine Regel der Würdigung des vielartig Schönen, d. i. Bildenden giebt für alle Zeiten und Völker.

Je reiner und umfassender nämlich man den Begriff der Menschennatur nach Anlagen und Zwecken anerkannte, je bessere Mittel man wählte, die vorzüglichsten Anlagen zu den vorzüglichsten Zwecken auszubilden, und sich in Anwendung dieser Mittel aufs Schicklichste nahm, desto würdiger trieb man Wissenschaften und Künste des Schönen. Dagegen, wenn man an Tändeleien und Nebenbegriffen hing und mit Verabsäumung des Großen und Edeln zu kleinen Zwecken niedrige, wol gar unschickliche Mittel anwandte, desto enger und tiefer setzte man nicht nur die Menschheit hinab, sondern entwürdigte den Begriff des Schönen. Ohngeachtet aller dieser Entweihungen aber, in Rittersälen sowol als in wissenschaftlichen und Kunstschulen, konnte man so wenig der Menschheit ihre Natur, eine fortgehende Tendenz zur Ausbildung, als unter allen Abwechselungen des Werthes dieser oder jener Kunst, der Cultur dieser oder jener Seelenkräfte, den schönen Künsten überhaupt ihre Tendenz nehmen; diese ist, die Menschheit in ihrem ganzen Umfange auszubilden, was irgend in ihr und durch sie cultivabel ist, mit immer größerer Harmonie und Energie zu cultiviren. Dieser, der einzige und ewige Begriff des Menschlich-Schönen ist einer Auseinandersetzung nicht unwerth.

Erste Frage.

Was ist im Menschen cultivabel, d. i. ausbildbar?

Alles, und Alles erwartet an ihm diese Ausbildung. Ohne Cultur war und ist der Mensch nicht etwa nur ein rohes Holz, ein ungeformter Marmor, sondern er ist und wird ein brutum. Ausgebildet müssen in ihm werden

1. Alle Glieder seines vielgebildeten, so vieler Künste fähigen Körpers. Die Künste, die dazu angewandt werden, nannten alle Völker schöne Künste; sie geben dem Leibe Wohlgestalt und

eas res augent et poliunt, quibus homines differunt ab animalibus, rationem et orationem. — H. [Vgl. Herder's Werke, XVI. S. 59. 103. — D.]

Gesundheit, fördern seine Geschicklichkeiten zu Geschicktheiten und machen ihn zu tausend fröhlichen und nützlichen Uebungen brauchbar. Der Leib ist ein Ausdruck der Seele; mit diesem wird jene in allen Zugängen ausgebildet, für welche die Sprache selbst keinen Namen hat; eine Menge von Mängeln und Fehlern in ihr, falsche Urtheile und böse Affecten hangen unerkannt an der uncultivirten Trägheit und Ungeschicklichkeit des Körpers. In Schriften sogar, geschweige im Reden und Handeln, ist diese sichtbar. Mit welcher Art und Kunst, in welcher Harmonie und Proportion, zu welchen Zwecken endlich der Körper, schicklich der Person, dem Ort und der Zeit, in der er lebt, ausgebildet werde, dies ist die Kunst des Schönen dieser schönen Künste. Barbarische Zeiten und Völker bilden ihn zu barbarischen Zwecken in barbarischen Künsten, weichlich-lüsterne Zeiten zu Zwecken ihres Gefallens. Je reiner und wirksamer der Begriff der Menschheit sich gestaltet, desto mehr wird man einen Roscius [1]) und Histrio, einen edel gebildeten Mann vom Gladiator auch dem Werth nach unterscheiden. Noch stehen viele sogenannt schöne Künste in zu hohem, andre ungleich mehr bildende, anständigere, nutzbarere in zu geringem Werth; die Wage des Urtheils ist in der Hand der Zeit; sie, die sich langsam besinnt und dann schnell entscheidet, wird manche Gewichte ändern.

2. Die edeln Sinne der Menschheit, Auge, Ohr, Hand und Zunge, fordern Ausbildung; Wissenschaften und Künste, die sie cultiviren, heißen schöne Wissenschaften, schöne Künste. Was dem Auge ein richtiges Maß, ein schnelles Urtheil über richtige, schickliche, schöne Gestalten giebt und es durch die Hand, die Hand durchs Auge bildet; was das Ohr gewöhnt, verständig zu hören, nicht nur Töne, sondern auch Gedanken der menschlichen Rede; was die Zunge gewöhnt, diese Gedanken auszudrücken, wie ihre Natur und ihr Zweck es fordern: das ist schöne Kunst und cultivirt den Menschen; denn wer weder ersehen noch vernehmen kann, ob er gleich sieht und hört; wer viel zu sprechen, aber nichts zu sagen, geschweige recht und gefällig zu sagen weiß:*) ist ein Ungebildeter, wie, wer Auge, Ohr, Hand, Zunge an keiner Kunst der Eurhythmie versucht hat, ein Böotier heißt und den Namen verdient. In welcher Ordnung und Proportion, zu welchen Zwecken, mit welcher Wohlanständigkeit diese Sinne geübt und ausgebildet werden, ist Weisheit der Kunst, die sie ausbildet. Auch

*) Λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν. *Eupolis.* — H.

---

[1]) Den berühmten, Cicero befreundeten Meister in der Komödie, im Gegensatz zum gewöhnlichen Komödianten. — D.

hier hangt die Wage noch ungerecht, indem wir aus den sogenannten goldnen Jahrhunderten der Vorzeit Künsten einen Werth geben, den sie für uns nicht mehr haben, oder in Lehre und Uebung derselben, insonderheit der Rednerei und Schreibart, ein Gepäck schleppen, dessen unsre Zeit nicht bedarf, unsre Sprache und Verfassung auch nicht einmal leidet. Die Zeit wird's ändern.

3. Da unsre Seelenkräfte nur durch lehrhafte Muster und Uebungen cultivirt werden können, so sind der Einbildungskraft sowol als dem Verstande, ja der Vernunft selbst schöne, d. i. bildende Wissenschaften und Künste unentbehrlich. Die Phantasie zu erwecken und in Schranken zu halten, ihr und der Bildungskraft menschlicher Gedanken Maß und Gestalt einzuprägen und sie zu gewöhnen, daß sie dem Verstande gehorche; durch Muster, Lehre und Uebung die Urtheilskraft zu sichern, daß sie weder dem spielend-vergleichenden Witz, noch dem spielend-sondernden Scharfsinn, jenem, wenn er Ungereimtes reimt, diesem, wenn er das Lebendige zerpflückt und Fäserchen zupft, nachgebe, sondern nach dem Verstandenen spreche und urtheile; die Vernunft endlich vor jenen Träumen der Speculation zu bewahren, denen zuletzt nicht einmal ungenannte Wortschemen zum Grunde liegen: dies Alles kann nur durch Wissenschaften und Künste bewirkt werden, die selbst Form, Vorbild, Muster gewähren und durch solche ebenso unvermerkt als angenehm bilden. Durch Regeln ohne That wird wenig in der Welt ausgerichtet, formlose Luftgebilde zerfliegen; aber Kunst, in Vorbildern sichtbar, durch Uebung eindrücklich, durch Wissenschaft gründlich, sie bildet. Wie nun Jeder nach seiner herrschenden Anlage und Seelenkraft, seinem Zweck gemäß, jedoch also gebildet werde, daß auch der Phantasiereichste nicht ohne Verstand dichte, der festeste Urtheiler nicht ohne Witz und Scharfsinn richte, der abstracteste Vernünftler mit Wortschatten nie spiele: dies ist das große Werk der erziehenden Pallas-Minerva. Sie übt es fortgehend durch alle Zeiten, immer mehr das Urtheil läuternd, immer mehr den Verstand befestigend und erhebend. Wie manchen Phantomen der Einbildungskraft und Vernünftelei, wie manchem falschen Witz und Scharfsinn, albernen Dichtungen, verstandlosen Hypothesen haben wir entsagt und werden ihnen entsagen — wodurch? Durch Hilfe verständiger Grundsätze, Uebungen und Muster. Wenn das Bessere da steht, schämt sich das Schlechtere, und so sehr es der falsche Geschmack festhalten will, es verschwindet. Verzweifle Niemand an der Macht des Wahren und Schönen; wie die Sonne hinter Wolken, schafft es sich Raum und

leuchtet. Verzweifle Niemand an der Macht der Natur im Winter; der Frühling kommt, und das alte dürre Laub fällt.

4. Unsre Neigungen selbst werden nicht anders als durch Künste und Wissenschaften eines Schönen, eines Schöneren und Schönsten gebildet. Befehle sagen, was zu thun sei; sie sagen aber nicht, wie es gethan und von uns gethan werde; noch weniger geben sie Willen und Kräfte. Dies Alles erweckt ein Bild, eine Form und Uebung des Erreichbar-Schönen, des Großen, Guten und Edeln. Zweck und Regel, That und Vorbild treten uns in ihr auf einmal einladend, auffordernd, als Idee und als Muster zum Erlangen, zum Nacheifern, zum Uebertreffen vor Augen; unsre Gedanken und Entschlüsse, Anschläge, Handlungen, unsre ganze Lebensweise richtet und bildet sich unvermerkt oder mühsam, aber desto mächtiger nach ihr; so wird der moralische, der praktische Mensch gebildet Allenthalben liegt eine Wohlgestalt oder Anmuth, ein Wohlstand oder Wohlanstand dem begehrenden, strebenden, thätigen Gemüth im Grunde.

Daß hier der Mensch, zu würdigen Zwecken auf richtigen Wegen, in der Gestalt des Reizenden und Schönen nur das Wahre und Gute anstrebe, liebe und wähle, daß er durch kein Hinderniß abgeschreckt, durch jede Schwierigkeit angefeuert werde, seine Idee immer reiner zu suchen, brünstiger zu verfolgen, ganz zu vollenden: dies ist die bildende Kunst des Lebens. Wer nie weiß, was er will, oder auf gemeine, nutzlose, sogar schlechte Zwecke hinausgeht; wer nie weiß, wie er zu etwas gelange, sondern stets versucht und nimmer erprobt hat, wen verstand- und herzlos Lüste leiten oder Wahn: der ist ein Ungebildeter an Herz und Charakter. Dagegen, wer sich bezwingt und täglich mit sich kämpft, „wegzunehmen, was am Holz nicht sein soll, und dadurch die Form des Bildes fördert“ (wie Luther sagt), der ist Pygmalion seiner selbst, nach der Idee des Schönen und Hohen, die ihn belebt. Wie viel ungeschickte, unziemende Formen allen Ständen unter uns aus schlechten Mustern, aus halben Begriffen, aus unreifen Uebungen vorschweben, wie viel Andre ohne alle Bildung ihrer selbst nur das sind, wozu sie Zeit und Zufall machte, lehrt die Erfahrung. Unstreitig giebt es mehr Gebildete von Kopf, Gebildete in Talenten, Sitten, im Geschmack, als von Geist, Herz und Charakter. Die schönste Kunst ist, die mit dem Verstande auch die Empfindung des Vortrefflichen in uns läutert und unsre Neigungen zu ihm, nur zu ihm, dem Edelsten, dem Vortrefflichsten beflügelt. Heil Allem, was zu ihr beiträgt, zur schönsten Kunst des höchsten Schönen!

Zweite Frage.

Was ist durch Menschen bildbar?

Alles. Die Natur, die menschliche Gesellschaft, die Menschheit.

Die Natur. Wie sehr ist sie durch Verstand und Fleiß und gute Neigungen der Menschen verschönt, d. i. zu einer Harmonie und Vollkommenheit gebracht worden, die sie, sich selbst überlassen, nicht erreichte! Wer mag es leugnen, daß viele ihrer Producte, wie die Natur sie jetzt hervorbringt, dem cultivirenden Genius der Menschen zugehören? Schöne Künste! Wer mag es aber auch leugnen, daß durch Abgeschmacktheit der Menschen die Natur verwüstet und verstümmelt ihr Anbau und ihre Vervollkommung erschwert und aufgehalten werde; wer mag es leugnen? Wir wollen es nicht der trägen Zeit überlassen, daß sie diese Verwüster und Verstümmler der Natur oder die trägen Zögerer ihrer Ausbildung wegräume; denn da manche sogenannte Principien Manchen angeborne Gesetzlosigkeiten sind und die Neigungen dazu mit ihnen neu geboren werden, so geschähe dies Werk niemals. Cultur wird nur durch Cultur, Werk durch Werk, eine gebildete Natur nur durch edlere, glücklichere Naturen. Also was lebt, ist ein Agent der Zeit und muß ihr Geschäft fördern. Wer wagt's, die Grenzen zu bestimmen, wie weit die Natur, und zwar Alles in ihr, cultivirt werden könne und werde? Da von ihren Elementen an bis zu ihren höchsten Producten Alles mit Allem unzähliger Mischungen, Umwandlungen, Anwendungen fähig ist, und ein neu getroffener Punkt der Verbindung und Analogie mehrerer Kräfte eine Welt neuer Harmonien und Anordnungen giebt: wie viele dergleichen noch unentdeckte Welten schlummern in dieser! Wie viel und doch wie wenig Punkte allgemeiner Verbindungen sind noch zu Tage gefördert! Die Zeit wird sie fördern, und wir wollen die träge Zeit treiben.

Die menschliche Gesellschaft, die Menschheit sogar — welcher Cultur bedarf sie noch in vielen, in allen Ständen! Gräßliche Stimmen erheben sich hier: Geschrei der Halbmenschen, der Unmenschen, Seufzer der gemißbrauchten, der dienenden, duldenden Creatur. Diese wünscht und hofft, jene protestiren wider alle weitere Ausbildung. Die Zeit fördert sie, sie fördert gewaltig. Lasset einige Zeit einige entbehrliche Künste unbearbeitet bleiben; statt ihrer werden Kräfte geübt. Die erste und größte Frage selbst: „Wie bildet und mißbildet sich eine menschliche Gesellschaft?“ trat in kühnen und schrecklichen Versuchen eben jetzt der Welt vor Augen. Wer lernen kann, lerne! Kurz und nochmals

gesagt, den Menschen als Menschen zu erziehen und auszubilden, das Thierische in ihm gegen sich und die Gesellschaft unvermerkt und von allen Seiten auf die sanfteste, wirksamste Weise hinwegzuthun, dazu sind die Künste der Musen, oder sie sind Trödel.

Dritte Frage.

Wie wirken Wissenschaften und Künste zur Cultur der Menschheit?

Jede durch das, was sie ist, Wissenschaft durch Wissen, durch Können Kunst. Beide Worte bezeichnen die Sache selbst mit Nachdruck.

Was ich weiß, weiß ich; Niemand als Krankheit, Alter oder der Tod können mir die Wissenschaft rauben. Ein mehreres Wissen zerstört sie nicht, sondern vermehrt sie, gründet sie tiefer, hellt sie auf. Was ich weiß, kann ich auch mittheilen, klar und deutlich, wie ich's weiß; jede Unklarheit ist des Nichtwissens Tochter. Wer wollte nun eben dem, was die Menschheit bilden soll, dem Schönen, die Wissenschaft nehmen? Bilde ich durch das, was ich nicht weiß? Ward nicht allein durch das, was als Wissenschaft in den Andern überging und von ihm als solche angewandt ward, die Menschheit gebildet? Eben das Wissenschaftliche der Wissenschaft gab ihr Form, Reiz; eben dies machte den Empfangenden (denn das Formlose theilt sich nicht mit) zum Erfassen und Anwenden derselben geschickt und munter. Dadurch ward die Wissenschaft ihm schön und bildend.

Ehe das Monochord oder auch nur Pan's Hirtenflöte erfunden ward, wer hätte an eine Wissenschaft der Töne gedacht oder sie möglich erachtet? Ehe die Buchstabenschrift erfunden ward, wer träumte von einer Wissenschaft articulirter Rede, wie wir sie jetzt für eine Welt der Leser aufs Vielartigste anwenden? So zeigte das Prisma die Farbenleiter u. s. w. Wer darf irgend einer Reihe von Kenntnissen, die noch nicht Wissenschaft worden ist, die Hoffnung rauben, daß sie ihr Clavichord, ihr Alphabet, ihren Calcül, ihr Prisma finde? Eine Wissenschaft dahin deduciren, daß man sie von Begriff und Zweck entfernt, mithin ihr Grund und Absicht raubt, damit sie ein seichter, unbestimmt-platter Gemeinsinn werde, heißt sie aus dem Lande des Wissens verbannen. Und wer sie bei dieser Nichtwissenschaft zur Allgemeinmittheilerin macht, ja auf dies Allgemeinmittheilen ihr Wesen, ihre Kunst setzt, was hat er anders als eine Krähenkunst errichtet?

Eben das, was bildet, sollte wissenschaftlos sein? und sollte bilden, ohne daß man wüßte? Aristoteles, Shaftesbury, Winckelmann, Lessing u. s. w. dachten nicht also; auf eine Wissenschaft des Schönen arbeiteten sie; und wer freut sich

nicht ihrer Principien, an denen er mit gewonnener Ueberzeugung sich selbst bildet? Auf eine mathematische Methode, die in der Mathematik selbst nicht allenthalben auf gleiche Art angewandt wird, kommt es hier nicht an; jede Wissenschaft hat, wie ihren Gegenstand, so auch ihre Methode; überzeugt sie aus Gründen und erprobt sich, so hat sie ihren Zweck erreicht.

Künste bilden durch Können, d. i. durch das, was sie als Wirkung oder als Werk leisten. Sie bildeten den Künstler durch Alles, was in ihm vorging, ehe er sein Werk zu Stande bringen konnte; sie bilden Andre, die mit Verstand und Genuß an seinem Werk Theil nehmen; der Unverständige, besäße er es gleich selbst, bleibt davon ungebildet. Daß man diese Wirkungen nicht immer richtig unterschied, noch weniger sie auf der Wage der Cultur wägte, hat den Künsten selbst geschadet. Denn kann man ihnen empfindlicher schaden, als wenn man ihnen einen unrechten Ort bestimmt und einen falschen Werth beilegt? sei es zu hoch oder zu niedrig. Auf ihm können sie sodann weder gedeihen, noch fortwirken. Soll der Musikus zum Tafelgespräch blasen; ist das Schauspiel zur Zeitkürzung da; singt man, wo man heulen, und heult, wo man singen sollte — ach, der Anwendung so mancher unsrer schönen Künste, der Musik, der Schauspiele, der Dichtkunst u.s.w., ach!

Woher die Verachtung, die man mit dem Wort schöne Wissenschaften und Künste verbindet? Dem Schönen ohne Begriff und Zweck, dem Spiel mit Empfindungen oder Phantomen zur Zeitkürzung und Langenweile, was gebührt ihnen anders als Verachtung? Cultivirende Künste aber, mit Ernst und anwendendem Verstande behandelt, kann nur der Thor verachten.

4.

Schönheit als Symbol der Sittlichkeit betrachtet.

Schönheit als Symbol der Sittlichkeit betrachtet.[1]) Wen lockt diese Aufschrift nicht, und wer fühlt nicht bald das Schwere derselben? Sittlichkeit ist ein abstracter Begriff, so wohl als Schönheit; wie könnte eine Abstraction Symbol einer andern werden?

Was ist Symbol? Die „Kritik“ sagt: „Alle Hypotypose

[1]) S. 251. — D.

(Darstellung) als Versinnlichung ist zwiefach, entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird. —“ *) Einem Verstandesbegriff läßt sich keine correspondirende Anschauung a priori geben; verwischte Vorstellungen der Phantasie oder in Buchstaben oder Lauten angenommene Charaktere, mit denen wir Traumbegriffe verknüpfen, sind keine Anschauungen, sondern blinde Schemen.

Die symbolische Darstellung ist, „da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, blos analogisch ist, d. i. mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt. Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven.“

Jedes Merkmal, woran man sich erkannte, hieß ursprünglich Symbol **) (σύμβολον); da aber schon von den Pythagoreern dies Wort zur Bezeichnung eines geheimen höheren Sinnes gebraucht ward, so behielt es in der Philosophie diese engere Bedeutung. Besonders bezeichnete es in der Kunst den Ausdruck allgemeiner Begriffe durch angenommene bedeutende Merkzeichen. Die Gerechtigkeit z. B., die in abstracto nicht dargestellt werden kann, trat als eine Figur mit Schwert und Wage daher, an der man den allgemeinen Begriff erkannte. An ihr erkannte man den Begriff, nicht in ihr; denn die Gestalt selbst blieb, was sie war, eine Figur mit Schwert und Wage. Stand der Anschauende bei der angenommenen Tradition dieser Bedeutung des Bildes still, so erfaßte er den Begriff symbolisch, d. i. im dargestellten Merkzeichen; ging er ihm weiter nach, was Schwert und Wage in der Hand der Gerechtigkeit bezeichnen sollten, so machte er sich auf den Weg der Intuition, wie weit oder unweit er darauf gelangen mochte. Beide Worte verstand Niemand anders.

Nicht jeder Begriff aber, den ich mit einer Sache verbinden will, instituirt Symbole. Wenn es z. B. der „Kritik“ gefällt, bei der Handmühle „eine despotische Regierungsart“ zu denken, so denkt dies nicht Jeder dabei; ein solcher, nicht der angenommene

*) S. 251. — H.

**) Wort, Feldzeichen, angenommenes Zeichen der Gesellschaft u. s. w. — H.

Begriff des Symbols, ist ein „sinnverkehrender" Gebrauch des Wortes. Im Symbol muß entweder durch natürliche oder durch eine eingesetzte Bedeutung Jeder, für den das Symbol ist, den dadurch bedeuteten Begriff anerkennen. Je natürlicher, vollständiger, eindrucksvoller er sich darstellt, desto trefflicher ist er symbolisirt; die vollkommensten also sind die Natursymbole; sie sind durchaus bedeutend.

„Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten, und auch nur in dieser Rücksicht — gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung." Auch nur in dieser Rücksicht? da es vorher nach vier kategorischen Momenten ohne Begriff und Interesse, ohne Vorstellung des Zwecks u. s. w. nicht nur allgemein gefallen mußte, sondern sogleich vom Schönen hinabsank, sobald man an Güte dachte! Jetzt, im letzten Paragraph des Werks wird das Schöne ein Symbol des Guten, des Sittlichen sogar, und zwar alles Schöne, schöne Formen, schöne Kleider, schöne Farben, schöne Gebäude. „Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten." Wie? Das weiße Kleid, weil es (etwa bei jeder Nymphe, die es trägt) die Unschuld bedeutet, „gefällt mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, — in einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist, und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet", *) die weiße Farbe für unschuldig und auch nur in dieser Rücksicht für schön zu halten? Längst hat die Philosophie, sowol in Zeichen überhaupt als in Sprache und Kunst, unterschieden, was darstellende und blos durch einen Nebenbegriff erinnernde Zeichen, was Denkmale oder einer Sache anhaftende Charaktere, was Bild (εἰκών), Emblem oder bloße Redefigur sei, und auch bei diesen hat sie Figur und Tropus, Metapher, Allegorie, Gleichniß, endlich bildliche Spielwerke, Rebus, Charaden, Logogryphen u. s. w. sorgfältig unterschieden. Diesen Unterschied verkennen, unter den Namen Symbol das Verschiedenste werfen, setzt uns in eine Wortverwirrung zurück, der wir uns längst entkommen glaubten. Nur dem Zöglinge der „kritisch"-despotischen Schule kann es als „natürliche Pflicht zugemuthet werden, die weiße Farbe als ein Symbol der Unschuld, die rosenrothe als ein Bild sittlicher Zärtlichkeit sowie die Hand-

*) S. 254. — H.

mühle als ein Symbol der Despotie anzusehen und jene auch nur deshalb schön zu finden".

Und was will diese durch Kleider und Farben symbolisirte Sittlichkeit sagen? „Das Gemüth ist sich dabei zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt und schätzet Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft." Kleine Erhebung, bei der Sinnenlust sich auch etwas dazu Ungehöriges zu denken! Unsittliche Anmaßung, den Werth Andrer darnach schätzen zu wollen, daß sie nach einer ähnlichen „Maxime ihrer Urtheilskraft" mit Nebenbegriffen tändeln. „Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere obere Erkenntnißvermögen zusammenstimmen, ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden." So wie der klarste Widerspruch erwächst, wenn der Geschmack, der im Anfange des Buchs ohne Begriff urtheilen sollte, im letzten Paragraph sogar ins Intelligible hinaussieht und dies Intelligible, als den Vereinigungspunkt unsrer Vermögen, das übersinnliche „Substrat der Menschheit" in einem Spiel von Nebenideen, worauf er leere und stolze Ansprüche an Jedermann stützt, gründet.

„In Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens giebt die Urtheilskraft ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowol wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas im Subjecte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird." Abstrahirt von Gegenständen und wider ihre Natur darf sich die Urtheilskraft so wenig als die Vernunft ein Gesetz geben, das außer der Natur im tauben Grunde einer übersinnlich-unbegreiflichen Freiheit läge. Die Uebereinstimmung der Gegenstände mit unsern Kräften, die Harmonie unsrer Kräfte mit den Gegenständen weist uns nicht jenseit, sondern hält uns innerhalb der Grenzen der Natur fest; und wo ist das Sittliche in diesen übersinnlich-arroganten Gefühlen? „Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft

auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt.“ Da dies freie Wohlgefallen an Gegenständen der Sinne ohne Sinnenreiz, wenn diesen keine andern Gründe des Wohlgefallens ersetzen, eine grundlose Jactanz und jedes Spiel der Einbildungskraft, das der Verstand nicht bestimmt, eine bloße Licenz ist: bin ich, wenn ich etwas nicht ganz ohne Verstand ansehe und meiner Einbildungskraft nicht die tollsten Sprünge erlaube, deshalb sittlich? Kann Geschmack je der Uebergang zum habituellen moralischen Interesse werden, wenn sein Principium ist, ohne Begriff, ohne Vorstellung des Zwecks einer Sache blind und dreist urtheilen?

„Da der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen ist, — so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei; mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geschmack allein eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.“ Von welcher Propädeutik die gesammte „Kritik der Urtheilskraft“ nicht nur nichts enthält, sondern der sie auch ihren Principien nach durchaus widerspricht, indem sie eine verstand- und begrifflose, jedoch allgemeingiltige Beurtheilung, ein objectloses Spiel der Einbildungskraft und der Mittheilung gründet. Grab aller ächten Kenntniß, Kritik und Empfindung.

* * *

Da das Feld der menschlichen Symbolik ungeheuer groß und vielartig ist, so sind uns hier nur wenige Linien erlaubt; man ziehe sie weiter.

1. Das Schöne betrachtet als Symbol.

1. Jedes Ding bedeutet, d. i. es trägt die Gestalt dessen, was es ist; die darstellendsten, ausdrückendsten, prägnantsten sind also die Natursymbole. Die weiße Farbe zeigt an, was sie selbst ist, eine ungemischte, das Roth die schnellste, lebhafteste Farbe; so Blau, Grün und ferner. Wer diesen Natursinn in ihnen erkennt, spricht ihre Prädicate verständig aus; wer blos aus Tradition das beständige Blau als ein Symbol der Beständigkeit, Roth der Liebe und Jugend, Grün der Hoffnung, Weiß der Unschuld u. s. w. angiebt, spricht conventionelle Begriffe (polite discurses), Worte. Jede ächte Convention hatte in der Natur ihren Grund; der Verständige sucht sie auf; und auch ein abgegriffenes Symbol gebraucht er nicht ohne Bedeutung. Der „majestätische“ Baum trägt seine anschaulichen Begriffe mit sich,

indem er in einem Stamm mit vielen Zweigen ein weites Gebiet überschattet und aussaugt, dagegen aber vielem auf ihm Lebendem, einem Staat von Blättern, Blüthen, Früchten, Zweigen, Bienen, Vögeln und Insecten eine Hofstatt giebt. Das Wort darf also nicht etwa nur „majestätisch“, d. i. als ein unverstandnes Symbol genannt werden. Die „lachenden Fluren“ lachten nicht, wenn sie nicht grünten, nicht blühten.

2. In allen lebendigen Organisationen erscheint uns also im Aeußeren das Innere, die Seele des Gegenstandes. Das stumpfe Auge, das am Aeußern verweilt, nennt und unterscheidet blos Gestalten; das schärfere, das ergreifende schaut an Geist in der Gestalt, Seele im Körper. Eben deshalb aber schaut es nichts als prägnante Anlagen der Natur zu mehr- oder minderer Wirkung; ob jede dieser Anlagen zur Wirkung gekommen, ob z. B. in der so vielseitigen menschlichen Organisation die Kräfte, die der Körper andeutet, zu einem großen oder guten Zweck in gegenseitigem Verhältniß angewandt worden, darüber entscheidet eine feinere Form, Handlung. Von Haltung der Glieder, selbst von den zur Gewohnheit gewordnen Lineamenten des Gesichts fängt Form als Handlung an und reicht, alle Stellungen hindurch, bis zum Moment des schwersten Entschlusses, des innigsten Affects, der herzlichsten Theilnahme oder Mißhandlung. Das ruhigste Charakterbild einer einfach-menschlichen Vorstellung wird uns nicht minder Spiegel der Seele als die größte historische Composition einer Begebenheit, an der Jeder doch nur nach seiner Art, in seinem Charakter Theil nahm. Jedem Gesicht, jeder Miene und Stellung ahnen wir gleichsam ab, was es thun könne, was es thun würde, und sind um so glücklicher, wenn dieses uns in Handlung gezeigt wird. Daher die hohe Zufriedenheit, wenn in einer Darstellung bis aufs Kleinste, bis aufs Todte sogar sich dieser handlungsvolle Charakter der Lebenden verbreitet. Nichts bleibt uns sodann zu wünschen übrig; denn Alles, sagen wir, ist Geist und Seele. Das sonst Unbedeutende symbolisirt.

3. Giebt also das Lebende dem Todten Bedeutung, so konnte es nicht fehlen, daß an sehr merkwürdigen, geist- und bedeutungsvollen Charakteren Alles bedeutend ward. An geliebten Personen gewinnt Alles Reiz; an Anakreon's Knaben gehörte auch das ihn auszeichnende Maal zu seiner eigenthümlichen Schönheit. So stieg das conventionelle Symbolische zum Natursymbol hinauf; es ward nicht anbefohlen, noch weniger kalt verabredet; stillschweigend, aus Bewunderung, aus Liebe und Nachahmung ward's angenommen und erhielt sich durch Ge-

wohnheit, bis man entweder sein Unbedeutendes einsah oder sonst desselben müde ward und vielleicht gar ein andres noch bedeutungsleereres, aber jüngeres, geliebteres an seine Stelle setzte. Der gedankenlose Theil der Menschen hangt am Symbol; je leerer, desto willkommener ist ihm dies; für das Leerste streitet er am Hitzigsten, am Stärksten. Zeugen davon sind in jeder Kunst und Wissenschaft jene weltgepriesenen leeren Wortschälle, Terminologien, Schemen; mittelst dieser faßt man den Pöbel an beiden Ohren und hält ihn fest, bis andre Klänge den stumpf verwöhnten Sinn ablösen. In jedem Stande sind leere Cerimonien, Wort- und Geberdensymbole der Kitt ihrer Verbindung; nehmet ihn weg, und manches Gebäude zerfällt geistlos. An Ohren und Augen wird der Pöbel festgehalten durch Symbole.

4. Symbole fürs Auge und fürs Ohr sind von verschiedner Wirkung. Ist ein Symbol dem Auge leer oder unverständlich, so spricht das Auge: „Du gehörst nicht für mich; Du bist mir zu gelehrt und Du mir unbedeutend, ich darf Eurer entbehren." Die Kunst also, die am Naturausdruck lebendiger Formen haftet, ist äußerst strenge und sparsam mit Symbolen; wo sie kann, läßt sie statt ihrer Handlung sprechen und gebraucht selbst die angenommene Sprache der sogenannten Attribute frei und geistvoll. In der Malerei, weil sie ihrer noch leichter als die bildende Kunst entbehrt, sind uns die bloßen Symbole, wo sie nicht von der Composition belebt werden, als todtes, fremdes Beiwerk zur Last; selbst die belebtere Allegorie, Personificationen sogar wollen die verständigste Behandlung, oder sie erscheinen zwischen historischen Personen wie Gespenster. Widriger ist nichts, als wo diese unter den Lebendigen umherwandeln, so daß man nicht weiß, ob man mit einem Menschen oder einem Dämon spricht, ob man eine Geschichte oder einen Traum vor sich sieht. Gestaltete Begriffe können nicht anders als mit feierlicher Abzeichnung, wie aus einem höheren Reich erscheinen; und doch müssen sie Naturgestalten so nahe kommen, daß sie zur Geschichte gehören, mithin Symbole und Nichtsymbole zu sein scheinen.

Auch hierin waren die Griechen die weisesten Meister. Ihre Allegorien und Personificationen, geschweige ihre untergeordneten Merkzeichen sind fast Natursymbole. Daher die reichen Auslegungen ihrer Mythologie, moralisch und physisch; nur durch die innig-bedeutende Naturwahrheit der Vorstellungen wurden sie möglich und sind uns wohlgefällig auch als Träume. Nirgend schweift in ihnen das Auge der Phantasie jenseit der Natur hinaus; auch die erdichteten Prädicate erscheinen anschaulich-

schön, mit Kunst- und Naturweisheit geordnet. Dies befriedigt das Auge, indem es den Geist erhebt; denn Unnatur ist dem gebildeten Auge in anschaulichen Symbolen unerträglich.

5. Dem Ohr dagegen sind Symbole von einer andern Art; sie legen ihre Natur ab und werden selbst, was sie bedeuten. So Töne; ihr Klang und Gang und Rhythmus bedeuten nicht nur, sondern sind Schwingungen des Mediums sowol als unsrer Empfindungen; daher ihre innigere Wahrheit, ihre tiefere Wirkung. So die Worte der Sprache; das Symbolische der Laute oder gar der Buchstaben bleibt in einer uns geläufigen Sprache außerhalb der Seele; diese schafft und bildet sich aus Worten eine diesen ganz fremde, ihr selbst aber eigne Welt, Ideen, Bilder, wesenhafte Gestalten. Führt diese der Dichter energisch vor, d. i. giebt er unsrer Seele Kraft, sie mit innrer Bestandheit zweckhaft vor sich erscheinen zu lassen: wer mag ihm Grenzen setzen? wer seinem Zauberstabe widerstreben? Nicht für den Meißel oder Pinsel dichtete er, sondern für die innere Kraft der Seele; traurig für uns und für ihn, wenn er (wie eine nachbarliche Poesie es in Gebrauch hat) Wortallegorien hinpflanzt, die der Phantasie kein Bild geben, indem ein Zug den andern zerstört, oder wenn er mit Buchstaben spricht, als ob sie der poetischen Phantasie Symbole wären. Alle Symbole des Dichters von Worten, Tönen und dem Rhythmus an bis zum abstractesten seiner Bilder sind ihm Nicht- oder Natursymbole; er erfüllt sie mit Leben.

6. Sogleich aber wird sein Werk andrer Art, wenn es vorstellbar sein soll. Ein allegorisches Drama ist das kälteste Schattenspiel, worin mit fortgehendem Widerspruch Nichtigkeiten sprechen, Nichtigkeiten handeln. Im Drama tritt der Dichter unter daß Gesetz eines andern kläreren Sinnes, des Gesichts, und muß ihm gehorchen.

2. Wie also kann eine schöne Gestalt Symbol der Sittlichkeit werden?

1. Symbol einer Sittlichkeit im „kritischen" abstracto nie; wohl aber kann und muß sie sittlich erscheinen, im Wohllaut ihrer Glieder sowol als in Stellung und Handlung. Und da der feinste Punkt des Wohlgefallens der Schönheit Reiz ist, was hat das Sittlich-Schöne am Sorgsamsten zu vermeiden? Das Lüsterne. Vor ihm flieht die sittliche Grazie. Lüsternheit, je gröber sie dargestellt wird, um so mehr vernichtet sie, Gesetzen der Natur und Kunst zufolge, die Schönheit; daher die Griechen sie geradezu dahin, wo sie dem Ausdruck nach gehört, ins Geschlecht der Fau-

nen setzten. Kein üppiges, geschweige gewaltthätiges Gemälde ist schön nach innern Regeln der Kunstschönheit; je mehr es den verdorbenen Geschmack oder die Lüste reizt, desto mehr entsagte es der Kunst. Gegentheils, je sittlich-reizender ein Gemälde die reine Grazie belebt, desto mehr entzückt es den innern Sinn; es weckt Empfindungen einer höheren Ordnung. Und welcher?

2. Etwa des Stolzes, daß ich moralisch fühle und es Jedem als Pflicht zumuthe, auch so zu fühlen? des Stolzes, daß ich mich über die Sinnenlust erhoben, ins unbekannte Intelligible schauend wähne? Der reine Genuß des Sittlich-Schönen tilgt, und zwar vielleicht zuerst, Eitelkeit aus. Daß Jedermann mit mir gleich genösse und empfände die reine unumschränkte Himmelsgabe, wünsche ich zwar, mein Gefühl aber dränge ich Niemanden auf; denn diese Wohlordnung, diesen Reiz, erhaben über niedrige Reize, empfinde ich edler, d. i. sympathetisch, ihr gleich zu denken, ihr gleich zu handeln. Nicht in Andern, im unbekannten Fremden nicht, in ihr, der Schönheit, als ob sie Alles wäre, wohnt des Anschauenden Seele.

3. In jeder Kunst zeigt diese sittliche Grazie sich auf eigne Weise. In den heiligen Formen der Plastik am Völligsten; sodann in Gemälden, die ihr als Ausdruck rein menschlicher Empfindungen nahe kommen und im Zauber der Farben gar vorangehn. Giebt es eine sittlichere Grazie als im Gemälde der mütterlichen Liebe, verschmolzen mit jungfräulicher Unschuld? So in den Spielen der Kinder, in Lustübungen der Jugend, in frohen Thaten des Mannes, in der ruhigen Betrachtung des Greises. Die heilige Andacht endlich hebt das Gemüth zu einer Höhe empor, in der sich die Grazie in den demuthsvollen Engel verliert.

4. Da große Compositionen eine Abstufung der Sitten und Charaktere fordern, so muß in ihnen die Ethopöie jeder Gestalt ihr Maß der Sittlichkeit zuwägen. Dies um so mehr in der Dichtkunst, da Worte, gleichsam mit zurückgelassenem Symbol, als unmittelbare Eingebungen so mächtig wirken. Unsittliche Gemälde der Dichter regen tiefer und dauernder auf als unzüchtige Farbengemälde. Dieser wird das Auge satt, vielleicht waren sie ihm schon im ersten Moment ekel; das Gemälde des Dichters zeigt und verhüllt, es reizt und lockt, indem es innig progressiv wirkt. Der Einbildungskraft hält es verstohlen ein Unendliches vor, ein Zauberbild in den Lüften. Selbst aus Liebe zu seiner Kunst also wird sich der wahre Dichter vom Unsittlichen entfernt halten; denn es zerstört den hohen ewigen Reiz, den uns

auch im späteren Andenken seine Muse gewähren soll; die wollüstige Gaukelei geht vorüber.

5. **Ein Höchst-Sittliches fordert das Drama**, im Trauerspiele sowol als im Lustspiele. In diesem muß keine Thorheit außer den Grenzen des Ehrbaren spielen, und alle müssen zuletzt der Huldgöttin dienen, die Verstand und Güte, Wohlanstand und Menschenglückseligkeit verbindet. Eine Verstellung des moralischen Gesichtspunkts und Gesichtskreises macht das kunstreichste Gemälde komischer Figuren und Situationen unleidlich. Hierüber ist unser Gefühl so zart, daß selbst das Genie die beleidigte moralische Grazie zu versöhnen nicht vermag. Wir verwünschen den Dichter mit seinen verstellten Gestalten. Dem hohen Trauerspiel ist das Unsittliche des Charakters, der Furcht und Mitleiden erregen soll, unausstehlich. Menschliche Fehler darf und muß er haben; ein Unmensch aber, Thor und Bösewicht darf er nicht sein, oder der mit Unmenschlichkeiten uns quälende Dichter ist der **Furca** würdig.

6. Gehn alle Künste und Wissenschaften des Schönen auf **Bildung** hinaus, da sie die Empfindung schwingen und beleben, da sie Ideen, Gestalten, Charaktere formen; ist und bleibt **sittliche Bildung** im ächten Verstande der höchste Punkt menschlicher Bildung, der alle Seelenkräfte umfaßt und keine Aeußerung derselben ausschließt: so wird hierüber der Ausschlag der Wage ganz streitlos. Moralien oder die gute Absicht des Dichters und Künstlers können den Mangel seines Genies oder seiner Kunst nie ersetzen; nehmet aber dem Dichter bei allen seinen Talenten das Zauberische, das der Finger der **moralischen Grazie** heißt, mit aller Kunst bleibt er im Gemeinen. Ein bloßes Spiel sinnlicher Empfindungen befriedigt den Menschen nicht; er will geistige, sittliche Speise, und von dieser Unvollkommenes oder Schlechtes dargestellt zu sehen, ekelt ihn bald. Gehörter Unterricht, verlachte oder gar gestrafte Thorheit ermüden oder erbittern; was sich uns unvermerkt und mit Entzücken anbildet, sind Wahrheit und Güte im Bilde des καλοῦ κἀγαθοῦ, edle Schönheit.

7. In jedem Lebensalter hat diese sittliche Grazie ihren eignen Namen. In der **Kindheit** nennen wir ihren Ausdruck **naiv**; und o wie reizend ist dies Kindlich-Schöne, Kindlich-Erhabene! Es giebt mit Einem oft so viel, ganz aus der Natur des Kindes, ohne Anmaßung, still und mächtig; **eine** naive Frage oder Antwort oder Geberde sagen mehr als tausend Worte. Dies ist die Knospe der Rose. Sie blüht zur **Empfindung** auf, die man **Sentiment** nennt; denn nicht einander entgegengesetzt sind diese beiden, Sentiment und Naivetät, sondern Entwickelungen **einer** Charis.

Sentiment entfaltet sich in tausend Reizen. Und strebt zur That hinauf, der Frucht der Blume; Worte können diese nur als Blätter bekränzen. In ihr selbst, der Frucht, ist wiederum Saft zu Samenkörnern einer neuen Art; dies sind reife Gesinnungen, schweigend-erhabene Aussichten, Anregungen, Gedanken. So sprechen Weisheit und Andacht; das Erhabenste der Musik ist oft eine Pause.

8. Komme die Zeit dieses Sittlich-Schönen allen mißbrauchten Wissenschaften und Künsten bald! Des leeren, muthwilligen Spieles satt, wünscht Jedermann Ernst dem langweiligen Spiele. Der naiven Muse können wir nicht entbehren, so lange wir Natur und offne Unschuld auch nur in Resten lieben; sie ist nicht ausgestorben, so lange dem Menschengeschlecht die Kindheit grünt, die Jugend blüht. Statt abgelebter, steifer Formen lasset uns mit Kunstsinn und Kunstfleiß die Natur sprechen, die aus Theokrit's und Aesop's, aus Ibykus' und Bacchylides' Munde jetzt sprechen würde, nach unsrer Zeiten Empfindung. In allen Ständen leben Naturmenschen; lasset ihre Stimmen erschallen, lasset ihre Seufzer ertönen! Die naive Muse darf sprechen, was außer ihr Niemand spricht.

9. Die Muse des Sentiments nicht minder. Vorüber mögen die Zeiten sein, da man unter diesem Wort gaukelnden Witz verstand oder kranke Gefühle. Triebe der Wohlanständigkeit und Milde, Regungen der Ehre und Liebe fordert unsre Zeit, wie sie Horaz und Pindar, Terenz und Menander jetzt singen würden. Reizender ist nichts als die Muse des sittlichen, des häuslichen Umgangs; und was bedarf in unsrer Zeit mehr der Erweckung als der entschlafne Trieb der Ehre? was bedarf einer sittlichen Richtung mehr als der verwilderte Trieb der Liebe? So Manches hat die Poesie, so Manches die Kunst zu vergüten, was sie hier Uebels gestiftet, und womit sie sich selbst geschadet haben. Ernste Zeiten rufen von Buhlereien zurück; sie fordern eine frische, eine zu Anstrengungen und Entbehrungen gebildete Jugend; und was bildet inniger den Charakter als bei Vorbildern und Beispielen die Stimme der Muse? Aus Euern Gräbern tönet hervor, Ihr Gesänge edlerer Gemüther, festerer Nerven, zu Zwecken unsrer Zeit mit schärferem Reiz gewürzt und mit süßerer Anmuth! Die Verkündigerin der Ehre hat durch ihr leidiges Spiel Macht und Glauben verloren; Macht, Glaubwürdigkeit und Ehre kommen der Entweihten wieder!

10. Die Zeit großmüthiger sowol als guter Thaten ist nie vorüber, noch minder die Zeit der Gefahren. Reich an allen ist die unsrige; wer darf sagen, daß er sie umfasse? Und sie ist schwanger von einer großen Zukunft; das Häßlichste steht in ihr

neben dem Schönsten. Manchen Auftritten und Begebenheiten leben wir ohne Zweifel noch zu nah; die Jahrhunderte aber, aus denen sie entsprangen, sind vor uns, und wir sehen, was diese bewirkt. Jede Unvernunft und Unsittlichkeit hat in ihren Folgen sich selbst gestraft; diese Folgen kläre die Muse auf vor den Augen der Welt und Nachwelt!

In manchen schönen Formen alter Zeiten ist der Geist ihrer Grundsätze und Sitten uns so fremde, dazu in sich so roh, so vernunftlos und unmenschlich, daß wir uns Zwang anthun müssen, sie noch zu verehren oder zu lieben. Einmal höre dieser heuchlerische Zwang auf; nur das Wahre ist schön; nur das Gute werde geliebt! Abgötterei und Aberglauben, Erschlaffung und Willkür, an welchen Formen sie hangen mögen, diese Feinde des Menschengeschlechts, auf Wegen und Stegen verfolge sie die Muse, statt nach alten Formularen ihnen Lob zu heucheln! Wie lange wollen wir einer verwesten Galanterie fröhnen? Ihr edeln Schatten der Vorzeit (zahlreich sind Eure Namen), steiget herauf, Oel- und Lorbeerkränze, Nesseln und Dornzweige in Euern Händen! Die Muse, die Thaten darstellt und Gesinnungen richtet, sei eine Freundin der Menschlichkeit und Wahrheit!

11. Die Musik trete ihr nach, das Lobwürdige zu singen, und nichts zu singen, als was Lob verdient; es mit gehaltener Kraft in unsre Herzen zu verschmelzen, nicht zum tändelnden, sich selbst verwirrenden Spiel! Was sie in Sprüngen vermöge, wissen wir gnugsam; längst und zu lange hat sie ihre Kunst gaukelnd gezeigt; welche neue Welt ernster Zwecke liegt vor ihr!

12. Und die Poesie der Natur mit der sittlichen Poesie vereinigt! — Leben wir denn vergebens hinter allen den großen Offenbarungen, die uns von Herschel's letztem Sternennebel an bis zur Pflanze des Meers, von Galvani's zuckendem Frosch bis zur feinsten Erfahrung der Seelenlehre zu Theil worden sind, um immer am alten galanten Spielwerk der sieben schönen Künste fortzuklöppeln und uns damit recht amüsant zu ennuyiren? Wenn der Pythagoreischen, der Orphischen Schule, wenn einem Empedokles, Parmenides und Lucrez die Wunder der Natur, die wir kennen, bekannt gewesen wären, würden sie mit ihnen gespielt haben? Wodurch unterscheidet sich der Affe vom Menschen? Des Menschen Spiel wie das Spiel der Natur ist sinniger Ernst! die Aefferei spielt ohne Begriffe und Empfindungen mit Formen wie mit der Kritik, um zu spielen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Herder, Johann Gottfried von, 1744-1803

Herders Werke

Bd.: 18

Berlin [1879]